SÖDERBLOM, NATHAN

Uppenbarelsereligion : några synpunkter i anledning af Babel-Bibeldiskussionen : af Nathan Söderblom

Schultz
1903

EOD - Miljoner böcker bara en knapptryckning bort. I mer än 12 europeiska länder!



Tack för att du väljer EOD!
Europeiska bibliotek har miljontals böcker från 1400- till 1900-talet i sina samlingar. Alla dessa böcker går nu att få som e-böcker – de är bara ett musklick bort. Sök i katalogen från något av biblioteken i eBooks on Demand- nätverket (EOD) och beställ boken som e-bok – tillgängligt från hela världen, 24 timmar per dag och 7 dagar i veckan. Boken digitaliseras och blir tillgänglig för dig som e-bok.

EOD bokens fördelar!

■ Få samma utseende och känsla som med originalet!
■ Använd ditt standardprogram för att läsa boken på skärmen, zooma och navigera genom boken.
■ *Sök:** Använd fulltextsökning för enskilda fraser.
■ *Klipp & klistra:** Kopiera bilder och delar av texten till andra applikationer (t.ex. ordbehandlingsprogram).
*Ej tillgängligt i varje e-bok.

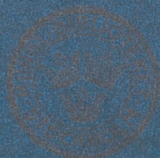
Villkor för användning

Genom att använda EOD-tjänsten accepterar du de villkor som ställs av biblioteket som äger den aktuella boken.
■ Villkor för användning: https://books2ebooks.eu/csp/sv/nls/sv/agb.html

Fler e-böcker

Redan nu erbjuder 40 bibliotek från 12 europeiska länder denna service.
Sök böcker tillgängliga för den här tjänsten: https://search.books2ebooks.eu
Mer information finns tillgängliga via https://books2ebooks.eu boken.

SÖDERBLOM. Uppenbarelsereligion. 1903




Kungl. biblioteket
0 0000 000057784

UPPENBARELSERELIGION

NÅGRA SYNPUNKTER
I ANLEDNING AF BABEL-BIBELDISKUSSIONEN

AF

NATHAN SÖDERBLOM



UPPSALA
W. SCHULTZ
1903

UPPENBARELSERELIGION

NÅGRA SYNPUNKTER

I ANLEDNING AF BABEL-BIBELDISKUSSIONEN

AF

NATHAN SÖDERBLOM





De historiska kilskrifttexternas bidrag till bekräftelse eller rättelse af gammaltestamentlig historieskrifning och den babyloniska kulturens ännu i dag, i den moderna odlingen, märkbara, till sin omfattning och sina yttringar ännu icke på långt när utforskade inflytande på den antika värld, hvari Israel utgjorde en ringa beståndsdel, ett inflytande som tydligen varit fullt jämförligt med det Greklands och Frankrikes kulturer på mer begränsade områden i senare tid utöfvat, — utgöra ett för Israels andliga arftagare, den kristna kyrkan, viktigt och märkligt faktum. Men när det genom professor Friedrich Delitzsch's uppseendeväckande uppträdande kommit till allmännare kännedom utanför de vetenskapligt bildades moderna frimureri, skulle det på intet vis ha behöft uppväcka den oro och förvirring, hvarom en god del af den ännu strömmande Babel-Bibellitteraturen i Tyskland och annorstädes vittnar, ifall icke oevangeliska och af den teologiska vetenskapen öfvergifna teorier om bokstaflig ofelbarhet och ohistoriska, mekaniska uppenbarelsebegrepp alltjämt tillätes att göra skrämskott af hvarje ny kunskap och att utelämna de egna vapnen åt uppenbarelsens motståndare, och ifall det icke ansåges klokt och tillständigt att undanhålla församlingen insikter[1], som icke kunna förnekas, och som i själfva verket icke alls äro egnade att försvaga eller oroa den kristna tron. Tvärtom har den mosaiska religionens underbara egendomlighet, säkra instinkt och omskapande kraft aldrig tett sig klarare än vid jämförelsen mellan skapelse- och syndaflodsberättelserna i de två strömmarnes land och deras omgestalt-

[1] A. Lods, *Les découvertes babyloniennes et l'Ancien Testament*, och K. Budde, *Was soll die Gemeinde aus dem Streit von Babel und Bibel lernen*, ha läsvärda reflexioner härom.

ning i den bibliska ursprungsboken, där den babyloniska polyteismens och mytologins råa, präktiga malmblock omsmälts och formats af den profetiska gudskunskapen, eller vid jämförelse mellan de i en offer- och fästkalender från Assurbanipals bibliotek angifna olycksdagarne, som Delitzsch[1] med mycket tvifvelaktig rätt[2] tror sig kunna beteckna såsom sabbatens ursprung, därför att en vidskeplig fruktan, som är oss väl bekant från religionshistorien, på dessa farliga dagar förbjöd konungen, prästen och magern vissa förrättningar, och den mosaiska sabbatsfirningen och hvilodagen, en inrättning som saknar motstycke och som tillhör de i socialt och ekonomiskt hänseende mest betydelsefulla, världshistorien känner. Vid spadtagen där borta i det halfdöda och ödsliga landet, som en gång var ett paradis och som självt icke får glömmas bort af västerländsk odlingsflit och omsorg[3], då det nu riktar oss med nya vetandets skatter, och inför den panbabyloniska hänförelsen, såväl som den allvarliga assyriologiska forskningen, som nu ändtligen börjat att på ett verksamt sätt representeras äfven i vårt land, behöfver församlingen icke känna sig ofredad eller orolig, utan den behöfver upplysning och kan i fullkomlig trygghet vänta.

I Friedrich Delitzsch's framställning fanns annat än konstaterande och konklusioner af kända eller sannolika fakta. Där ingick dels en sensationell notis om monoteismens och Jahvenamnets uråldrighet, dels en allmän teori om uppenbarelse och religion.

Hvad den förra angår, lär läsningen af de redan af Sayce och Hommel uppmärksammade egennamnen på lertaflor från den vise och store babyloniske konungen Hammurabis tid i midten af det tredje årtusendet f. Kr., af hvilka Delitzsch drar så vidtgående slutsatser, vara ganska osäker. Namnen skulle betyda: »Jahveh är Gud». I alla händelser är det besläktade gudsnamnet Jahu's, eller Jah's förekomst före Mose tid i Mesopotamien och Kanaan fullt betygad. Men äfven om Jahvenamnet funnits i dessa trakter årtusenden före Mose uppträdande, bevi-

---

[1] *Babel und Bibel* I, 29, sv. öfvers. 32.
[2] S. A. Fries, *Bibel och Babel*, 25 ff.
[3] C. F. Lehmann, *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt*, 70 ff.

sar detta ingenting om förekomsten af den till verklig universell monoteism ledande, personligt och historiskt bestämda, etiska och andliga, exklusiva Jahve-tro, som utgör Israels egendomlighet i religionshistorien. En lös förmodan är allt, som kan uppställas till förmån för Delitzsch's teori om en gammal babylonisk monoteism. Därom kan endast sägas, att denna förmodan strider mot allt, hvad vi af det tillgängliga religionshistoriska materialet inom och utom de två flodernas land ha oss bekant, och att uppställandet af en sådan teori måste med all respekt betecknas såsom en omedvetet tendentiös eller åtminstone på bristande religionshistorisk orientation hvilande, högst osannolik slutsats af den berömde och utmärkte assyriologiske forskaren.

Historisk insikt och öfversikt är en boja så till vida, att man af densamma förhindras att förmoda hvad som helst. Den som icke har den, äger en lycklig frihet. Han saknar förutsättningarna för att förstå, hvarför man icke kan vänta sig att gräfva upp både profeter och monoteism i Mesopotamien, lika väl som de funnits i Israel.

Däremot är det ingenting oerhördt, utan i full analogi med hvad vi redan väl känna om polyteismens högre utvecklingsstadier, när Delitzsch pekar på tendensen att sammanfatta gudarne och betrakta dem såsom uppenbarelseformer af hvarandra. Hans ord i »Babel und Bibel» sid. 49 lyda: »Fria, upplysta andar lärde öppet, att Nergal och Nebo, mångud och solgud, åskguden Ramman och alla andra gudar voro ett i Marduk, ljusets gudom.» I de nära ett år senare, i januari 1903, daterade och utkomna anmärkningarna till det första Babel-Bibelföredraget angifves den urkund, hvarpå denna mening stödes, en kilskriftstafla, som offentliggjorts of Theo. G. Pinches i the Journal of the Transactions of the Victoria Institute. På den uppräknas de förnämsta gudomligheterna i det babyloniska panteon och till hvar och en fogas såsom apposition eller förklaring namnet på Babels stadsgud Marduk med närmare bestämning. Det heter sålunda enligt Delitzsch's öfversättning:

Ninib kraftens Marduk.
Nergal stridens Marduk.
Zamama slaktningens Marduk.

Bel herraväldets Marduk o. s. v.

Delitzsch fattar denna lista såsom intygande de öfriga gudarnes uppgående i Marduk. H. V. Hilprecht, den vetenskapliga ledaren af Pensylvaniauniversitetets gräfningar, tolkar Marduk såsom en allmän beteckning för »gud», liksom namnet Istar användes för att beteckna »gudinna». Listan skulle då helt enkelt omtala, att Ninib är kraftens gud, Nergal stridsgud o. s. v. I alla händelser är det väl att märka, dels att det är långt ifrån den i polyteismens senare stadier öfverallt skönjbara enhetssträfvan och en gudoms förhärligande genom att sätta honom öfver de andra eller rent af genom att göra dem till hans olika gestalter — till den etiska, verkliga monoteismen, dels att denna inskrift tillhör en sen tid, det nybabyloniska riket[1].

Hvad Friedrich Delitzsch's allmänna religions- och uppenbarelseteori angår, ha en del af hans kyrkliga och judiska vedersakare i Tyskland icke gifvit honom efter i ohistorisk, apriorisk uträkning, änskönt i motsatt riktning. De veta på förhand, att Gud måste ha gifvit en uppenbarelse. Han räknar likaledes på förhand ut, att Gud icke kan ha gifvit oss någon sådan. Ty »handen på hjärtat — vi ha alls icke *förtjänt* någon ytterligare personlig gudsuppenbarelse utom den som en hvar af oss har i sitt samvete[2].» Frågan blir sålunda för Delitzsch i religionen, hvad vi hafva *förtjänt* eller ej. Kan man undgå att ge Gunkel rätt i hvad han skrifver om Delitzsch's teologi och uppenbarelsebegrepp i en af de bästa skrifter, som Babel-Bibel-striden framkallat?[3] »En sådan ohistorisk rationalism torde väl vara den torftigaste uppfattning af religionen, som någonsin uppträdt. Vi ha hängifvit oss åt den villfarelsen, att en sådan teologisk ståndpunkt längesedan öfvervunnits och icke skulle återkomma.» Gunkel söker psykologiskt förstå Delitzsch så, att denne i de kretsar, där han förut inhämtat sina föreställningar om teologin, »har fått en tämligen krass, för att bruka ett starkt men tydligt ord, *mytologisk* uppfattning af uppenba-

---

[1] Jfr. Fr. Giesebrecht, *Friede für Babel und Bibel*, 43 ff.

[2] *Babel und Bibel* II, 20, sv. öfvers. 73.

[3] *Israel und Babylonien*, 39.

relsen», och nu, då han ser dess ohållbarhet, drar fram resonnemang ur rationalismens gamla arsenal, i stället för att tillägna sig den högre, organiska uppfattning, som inom teologin aflöst den motsats, i hvilken hans tankegång rör sig.

Rationalismen var emellertid såsom fromhet vida förmer än sitt rykte. Det skarpa omdömet om den fräjdade assyriologens religionsteori får på intet vis förhindra erkännandet af den allvarliga, varma och af upptäckterna och hans konklusioner om den uråldriga babyloniska gudsläran uppbyggda religiösa känsla, som kommer till uttryck i hans föredrag. Han är icke för intet Franz Delitzsch's son. Han jämför den smälek, som den åldrige exegeten fick lida för sitt modiga, uppriktiga och beryktade »affall» i den sista upplagan af Genesiskommentaren, *Neuer Commenter über die Genesis, 1887,* till Wellhausens grunduppfattning i flere viktiga delar, med det han själf nu fått läsa och höra i anledning af sitt sensationella uppträdande. Han har rätt i, att tonen i en viss slags protestantisk och katolsk polemik förblifvit sig lika, men han tycks icke ana tillvaron af en annan religionsuppfattning än denna, och den han själf slagit öfver i.

I.

I Babel-Bibel-diskussionens fortsättning ha synpunkterna mångfaldigats och fördjupats. Men flerstädes har hufvudvikten lagts på en jämförelse mellan den *moraliska* höjdskalan i Hammurabis mer än femtusenåriga, nu i Louvren förvarade lag och den mosaiska.

Israel står sig icke slätt vid en sådan jämförelse. Men tre anmärkningar äro att göra därvid.

1. Sammanställning af enskilda föreskrifter är vansklig och otillförlitlig. För att äga värde bör jämförelsen utgå från en totalbild af de sedliga grundtankar, som uppenbara sig dels i de gamla tabu-skickens och sedernas omtydning och omformning, dels i de af nya sociala och ekonomiska förhållanden kräfda, nya bestämmelserna i de båda lagsamlingarna[1].

[1] Om uppkomsten af de gamla religionernas lagstiftning, se *Zoroastrisk helighet* i *Ord och Bild* 1903, sid. 513 ff.

2. Vidare måste det tagas med i räkningen, att jämförelsen göres mellan den dåvarande världens äldsta och längst komna kultursamfund, som redan på Hammurabis tid i det tredje årtusendet före Kristus kanske för årtusenden sedan höjt sig öfver barbariets stadium, idkat åkerbruk och stadskultur, och nu var en storstat med ett inveckladt maskineri och en högt uppdrifven, i sed och lag uttryckt styrelsekonst och sammanlefnadskonst — och på den andra sidan ett litet folk, som nyss, det är några århundraden före den bofasta tillvaro, hvarom lagbestämmelserna i Pentateuchen vittna, stått på stam- och klanorganisationens stadium. Behåller man detta i sikte, förstår man t. ex. hvarför Israels lagstiftning med betydelsefulla inskränkningar tillät blodshämden med den »begynnelse till ett låt vara ännu så primitivt rättsskydd för den enskildes lif» som ligger i densamma, medan Hammurabis lag, som gällde ett gammalt, högt utveckladt rättssamfund, nästan fullständigt utrotat spåren af blodshämden. Det är en åldersskillnad, hvartill otaliga motsvarigheter kunna påvisas. Äfven i Israel uppträdde konungamakten med dess mer utvecklade rättsförhållanden mot blodshämden.[1] Israel saknade kulturens framsteg och välsignelser. Men Babel saknade den högre profetiska gudskunskapen.

3. Viktigast är den anmärkningen, att en jämförelse mellan lagbud och moraliska föreskrifter icke kan gifva en verklig *religiös* värdering af Babel och Israel. Religionen är intet »du skall», och dess värde mätes icke efter den förfining och utveckling, som de sedliga förhållandena människorna emellan vunnit. Utan i religionen sökes hjälp och lif. Hvad hjälper det människan att äga den yppersta världsklokhet och människokännedom, den bästa lag, ja, det skönaste ideal, om tron och hoppet svika, om himmelen stängs, och den andliga solen, som är gudomlig kraft och kärlek, förmörkas, så att anden lämnas i kyla och tomhet? En hög och sträng och finkänslig moral utan religion är en ståtlig och beundransvärd fattigdom, bredvid hvilken religion utan moral är en skamlig anspråksfullhet, en ovärdigt besutten rikedom. Men det hindrar ej, att

---

[1] 2 Sam. 14, 8 ff. J. KÖBERLE, *Babylonische Kultur und biblische Religion*, 36 f.

människan icke lefver ens af moral, utan af religion, af förtröstan. Harald Höffding[1] har försökt ge ett minimalt, i sanning så långt som möjligt reduceradt uttryck för det lifsuppehälle, människan söker i religionen, då han kallar religionen för tron på, att det värdefulla äger bestånd. Men äfven i denna minimala definition, som underbjuder det minsta möjliga snarare än tvärtom, ligger det, att religionens värde ytterst måste mätas efter den segrande visshet och de garantier den förmår ge för lifvets värde och mening, när det lefves i enlighet med det som för religionen är dess sanna innehåll, och att ingen jämförelse mellan moralbuden kan ge en rätt värdering af de religioner, med hvilka de äro historiskt mer eller mindre innerligt förbundna.

Naturligtvis kommer moralen i betraktande vid studiet och uppskattningen af en religion, och detta i tvänne afseenden, dels med hänsyn till moralens beskaffenhet, dels, och detta är det viktigaste och det grundläggande, med hänsyn till arten af den förbindelse, som religionen ifråga har till det sedliga lifvet. Men först och sist måste en religion bedömas efter sina *religiösa* resurser. Det är omöjligt att komma till rätta med Israels religion och att se dess plats i religionshistorien, utan att anlägga en religiös synpunkt. Det ligger i sakens natur såsom något själfklart, att det ifråga om religionerna måste vara *den religiösa kraften* och ingenting annat, som innerst och djupast skall fälla utslaget. Men saken är visst icke erkänd och tillämpad i religionsvetenskapen i våra dagar. Det mest häfdvunna och i det hela obestridda torde vara att göra det etiska till det afgörande gränsmärket i religionshistorien, att ordna och bedöma religionen efter moralen. Hvem ser ej, hvilken oerhörd betydelse denna synpunkt har, och huru nära den sammanhänger med frågan om den religiösa kraften. Men den är dock icke religionens egen synpunkt. Ty frågan, som ställes till religionen, är icke *ytterst* den: hur vill du gestalta mitt lif, utan den: kan du rädda och uppehålla mitt lif, så att jag ej går under i meningslöshet eller förtviflan; fastän den senare frågan aldrig kan skiljas från den förra.

---

[1] Religionsfilosofi 193 ff.

Det är ett ord i sinom tid, när Eduard Geismar icke utan en viss paradoxal tillspetsning, som jag tar med på köpet, skrifver[1] om den gammaltestamentliga fromheten: »Lad det blive der, det Drag af Egoisme; deri ligger Aabenbaringens opdragende Kraft! Israels styrke er ikke en høj Moral; det er Religion, er Tro. Der er ingen større Forvrængning af Israels Historie end at ville tvinge den ind i et moderne Religionsbegreb, hvor Religionen skal være et Appendiks til Moralen.»

Ligger moralen djupare i människolifvet än det religiösa, så att religionen måste ställas på den, om den öfverhufvud skall få en väsentlig plats där? Är moralen det enda vissa i andens värld, så att religionen måste hämta sin visshet och verklighet därifrån, om den öfverhufvud skall ega någon? Det är en envis, men icke desto mindre oriktig föreställning, att moralens rötter skulle gå djupare och bredare i människolifvet än religionens. Religionen står för sig själf, både i historien och i själslifvet. Är det något, som kan betecknas såsom ett resultat af det gångna århundradets religionsforskning, så är det den insikten, att religionens grund och väsen lika litet kan nöjaktigt förklaras genom att förläggas i viljan som genom att förläggas i intellektet, änskönt den måste yttra sig i båda, och att religionen ej heller vid den öfliga tredelningen af människans förmögenheter i förstånd, vilja, känsla, kan begripas såsom en känslans sak, änskönt dess roll är så stor i känslolifvet; utan att den har sina rötter djupare, i ett eget centralorgan i människan. Det var detta, som Pascal kallade »hjärtat». Schleiermacher har undersökt och klargjort saken för mer än hundra år sedan i sina Reden och uppvisat, att den plats där religionen har sitt eget, egentliga lif, är belägen i den enskildes innersta, där det eviga och gudomliga lifvet speglar sig i själsdjupets djupa källa, när dess spegel ligger klar. Samma erfarenhet och insikt, som i religionsvetenskapen på ett alldeles särskildt sätt knyter sig till Schleiermacher, återfinnes, trots den djupa olikheten, om man är uppmärksam, under skilda namn hos religionens alla djupa och innerliga sinnen utanför de bibliska religionerna, såväl som inom desamma.

---

[1] *Kristendom og Udvikling*, 94.

II.

Jämföra vi Babel och Bibel från religiös synpunkt, skönjes en olikhet, som vidgar sig och vinner en omfattande betydelse, om vi öfverskåda religionshistorien i dess helhet, och som kan tillnärmelsevis antydas i det namn, jag satt öfver denna uppsats: *uppenbarelsereligion*. Med detta namn kommer profetreligionens egendomlighet till uttryck i motsats mot naturreligion eller *kulturreligion*.

Dessa båda namn, uppenbarelsereligion och kulturreligion, tarfva högeligen en dubbel förklaring, innan vi gå in på den olikhet, jag därmed vill angifva.

1. Ordet uppenbarelse användes i detta sammanhang i en särskild mening. En Guds uppenbarelse finnes, hvar helst verklig religion finnes. Där Gud är känd, låt vara ofullkomligt och sedd genom vanställande synglas, där har han i någon mån låtit sig blifva känd, gjort sig känd. De båda andra förklaringarna af gudstron och sanningen utanför den bibliska uppenbarelsen stranda ohjälpligt. Är all utomkristen fromhet och dygd ett verk af djäfvulen, en karikatyr verkställd af demonerna, såsom vi kunna läsa hos Augustinus, hur kan den då vara sann och i viktiga stycken öfverensstämmande med kristen tro? Muhammed trodde, att jinn'erna smögo sig till att uppsnappa hvad som sades i himmelen[1]. Om den sanning om Gud, som finnes hos utombiblisk religion, är människoförnuftets eget verk, såsom man har lärt från vissa af apologeterna ända till hvarje teori om »naturlig religion», hvar uppdraga gränsen mellan gudomligt och mänskligt i bibelns religioner?[2] Skulle liknande försynstro och religiöst allvar och from lefnadsvishet vara ett djäfvulskt bedrägeri eller en af människan själfgjord vishet hos Sokrates eller Seneka eller Epiktet,

---

[1] Koran 37, 7 ff. m. fl. ställen.

[2] Justinus med sin sympati för den grekiska filosofien och sin lära om logos spermatikos och Tatianus med sin stolthet att vara barbar och sitt förakt för grekerna representera två konstanta riktningar i den kristna apologetiken.

men Guds verk hos psalmisterna eller Paulus eller Tertullianus? Nej, tron på Guds allmänna uppenbarelse tvingar sig ovillkorligt på oss, så snart vi göra en allvarlig bekantskap med utomkristen religion, äfven när den ter sig låg, djupt förfallen eller »okunnig» (Ef. 4, 18), och hur högljudt den än må ropa efter korsets evangelium. Ytterst härleder sig all visshet om Gud och det gudomliga från intuitiv gudsförnimmelse. Häruti ge vi rätt åt Troeltsch och Gunkel och alla de yngre, som vilja göra allvar med tron på Guds allmänna uppenbarelse. *Ingen religion är kulturprodukt*, utan all religion beror på en uppenbarelse.

Det är en gammal kristen tanke. Dels genom den exklusivt teologiska synpunkt, som utmärker teologin af olika riktningar i det gångna århundradet, dels genom den ringare förtrogenheten med antikens litteratur och andliga skatter, ha vi mistat något af den friska, omedelbara, upplyftande känslan, som var stark hos äldre teologer[1], att det är samme vår Gud, som kvarhöll Sokrates emot självmordets sig påtvingande konsekvens[2] »på den vaktpost, där vi äro ställda och som vi aldrig böra egenvilligt öfvergifva», samme Gud, som mötte Seneka, »hvarthelst han vände sig», om hvilken han vet, att »han bär allt», och att »han dyrkas icke med feta oxars slaktade kroppar eller med guld och silfver eller med penningar, som kastas i sparbössorna, utan med en from och redlig vilja», samt med bön, »bed om ett redligt hjärta, om själens hälsa, därnäst om kroppens, bed Gud med frimodighet»; samme vår Gud, som gaf åt Epiktet hans starka, undergifna förtröstan: »just det som händer, vill jag helst; jag är nöjd med mitt öde; ty jag anser det som Gud vill för bättre än det jag ville. Vid honom vill jag fästa mig med kärlek såsom en tjänare och en trogen slaf: hans böjelse skall vara min, hans begär mitt, korteligen: hans vilja min» (Thomanders öfversättning). Vore denna känsla nu lefvande, skulle resonnans finnas äfven i kyrkliga kretsar för Nebukadnesars bön till Marduk:

---

[1] Ex. JOH. HENR. THOMANDER; *Parallelställen till den christna sede- och trosläran, hemtade ur den klassiska hedendomens skrifter*, tryckt 1831 i *Theologisk Quartalskrift*. Åter utgifven i Thomanders *Skrifter* II.

[2] *La Vie Future* 389 f.

»En härskare, som vill lyda dig, är jag, dina händers verk är jag.
Det är du, som skapat mig, och
du har förtrott åt mig herraväldet öfver mänskligheten
enligt din barmhertighet, som du bevisar alla.
Gif att jag må älska din höga ledning!
Inplanta i mitt hjärta fruktan för din gudomlighet!
Gif mig, hvad som dig godt synes, ty det är du, som har herra-
väldet öfver mitt lif» —

eller för klagoropen till Istar:

»Jag, din tjänare, suckande beder jag till dig,
du som hör en syndares innerliga bön,
du hvars blick gifver en människa lif.
O du allsmäktiga, folkens härskarinna,
du barmhärtiga, som nådigt vänder dig till och mottager en bedjan-
des bön.»
(Myhrmans öfversättning.)[1]

Friedrich Delitzsch's hänförelse för det upphöjda och starka, han funnit i babyloniska och assyriska fromhetsyttringar, innebär en reaktion gentemot den trängre syn, som i många fall åtföljt den under det gångna århundradet skärpta uppmärksamheten för den bibliska uppenbarelsens sanningsinnehåll. Äfven hedningarne ha vetat, att »de äro hans släkte». De ha »trefvat efter honom». Och »han har icke låtit sig vara utan vittnesbörd». Man må läsa, hvad en Origenes skrifvit öfver sådana texter. Det är hög tid i världsmissionens och världskommunikationens och den i *en* väldig strömfåra ändtligen sammanlöpande världshistoriens tidehvarf, att kyrkan gör sig förtrogen med tanken på Guds allmänna uppenbarelse.

2. På den andra sidan kräfver hvarje högre religion ett visst mått af kultur såsom en nödvändig förutsättning. Detta gäller äfven profetreligionen. Ingen företeelse i religionshistorien, ingen uppenbarelse har framkommit utan gifna kulturbetingelser såsom en Deus ex machina. Vi skola återkomma därtill.

Uttrycken kultur och uppenbarelse få sålunda ej fattas såsom uteslutande hvarandra. På historiens mark finnas öfverhufvud inga gränser, som helt utesluta. Detta hindrar ej rätten

[1] *Bibelforskaren* 1903, 23 f.

och nödvändigheten att söka klart särskilja det olika innehåll, som i historien kommer fram.

Vi stå här vid den betydelsefullaste hufvudgräns, som religionshistorien har att uppvisa. Den är icke en tvärgenomskärning öfver utvecklingens trådar, där ett nytt inslag tar vid, utan en längdgenomskärning utefter väfvens ränning, som sträcker sig tillbaka så långt vår blick ser någorlunda klart i Israels historia från Moses, men som innefattar äfven vissa företeelser utanför Israels område.

C. P. Tiele har i det första försöket till en religionshistoriens filosofi, som gjorts på grundvalen af en rikare och allsidigare kännedom om denna historia, uppställt och tillämpat »lagen om människoandens enhet» på förhållandet mellan religionens utveckling och den allmänna kulturutvecklingen. Så till vida är denna sats sann, att en högre kultur aldrig i längden kan undgå att öfva inflytande på religionen. Men då därmed menas, att människoandens allmänna utveckling i odling, i naturens behärskande, samfundsskick, vetenskap, konst och moral motsvaras af dess religion, så att den högre religionen åtföljer den högre kulturen, att religion och allmän odling uppträda sida vid sida i vandringen genom sina olika skeden och hufvudformer, så håller satsen icke streck, eller rättare, den delar religionshistorien i två ojämna delar, af hvilka den ena bekräftar lagen om människoandens enhet, den andra radikalt motsäger den.

Låt oss kasta en hastig blick på den ojämförligt mer omfattande och mindre innehållsrika af dessa delar! Jag lämnar då icke blott de i dunkel höljda begynnelserna, utan äfven de hos de lägsta folken skönjbara antydningarna om föranimistiska religiösa föreställningar ur räkningen[1]. Vi se genast hur den allmänna kulturutvecklingen med allt hvad därtill hör, skapar de tydliga, karaktäristiska framstegen i religionens utveckling. Klanreligionen, stamreligionen, folkreligionen ha sina namn af stadierna i samfundsbildningen. Åkerbruket med sina fasta bostäder får en genomgripande betydelse för religionen. Flere städer och orter sammanslås till större enheter. Genom en ganska invecklad process, som gifvetvis har olika utseende på

[1] *Andrew Lang's teori om religionens äldsta oss tillgängliga form*, i *Nordisk Tidskrift* 1902, 641 ff.

olika håll, men dock i grunden är enhetlig, samlas gudarne i folkreligionen, under sammanläggande och utsöndring, i en gudastat och ordnas på olika lifsområden. Polyteismen[1], uppkommen med folkreligionen, är en sen företeelse i religionshistorien och visar sig vara ett religiöst framsteg i jämbredd med politisk och kulturell utveckling, tillförande ordning och ökad religiös rikedom, större andlig makt och trygghet i jämförelse med stammarnes och de särskilda orternas trånga religiösa synkrets.

En enda iakttagelse är nog för att ådagalägga detta. Efter antik uppfattning är guden herre endast inom sitt landområde, endast där är han hemmastadd och i stånd att hjälpa. När Benhadad och hans syrer hade blifvit besegrade af Ahab, »kommo konungens i Syrien tjänare och sade till honom: deras gudar äro bergsgudar; därföre hafva de blifvit oss öfvermäktige. Men låtom oss strida med dem på slätten, så skola vi förvisso blifva dem öfvermäktiga». 1 Kon. 20, 23.

För den som vill vinna större och mer omfattande gudomligt skydd, gäller det sålunda att om möjligt rikta sin religion med flere gudar och sålunda så småningom bilda ett panteon, ifall råd och lägenhet därtill föreligga.

En anspråkslös början till bildandet af ett panteon gjordes i Israel af den nya, kraftiga dynasti, som kom på tronen med Omri[2]. Hans son Ahab (911—889) var gift med en tyrisk prinsessa. Åt Melkart, den tyriske Baal, upprättade han i självfva den nya residensstaden Samaria ett präktigt tempel med en stab af profeter. Icke ville han på något sätt uttränga Jahve. I hans barns namn ingår Jahvenamnet i sin kortare form. Han förödmjukar sig inför Elia, Jahve's profet. Men af politiska skäl och äfven af lätt insedda religiösa skäl upptog han, i samband med ett förbund och närmare beröring med Tyrus, dess nationalgud jämte sin egen — alldeles i stil med all antik religions framåtskridande. Då uppträdde en underlig, väldig gestalt, kantig och omedgörlig som granit. Elia visste, att Jahve icke tålde någon vid sin sida. Han var en mot andra gudar ogästvänlig, nitälskande gudom.

[1] T. Segerstedt, *Till frågan om polyteismens uppkomst.*

[2] Se till det följande C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid* I, 306 ff.

I Juda gick man längre. Med öppen blick för tidens kraf och rådande önskningar inrättade Ahas (741—726) i en sal i palatset en kult af himlakropparne efter babyloniskt-assyriskt mönster. Manasse (696—641) flyttade bilderna till templet. Aldrig har i Juda rike den religiösa ifvern, parad med politik, odlat och upptagit så många kanaaneiska, gamla, eller rent af utländska riter, som under Manasse och Ammon (641—639). Hesekiel berättar i det åttonde kapitlet, hvad han hade sett i och vid templet i Jerusalem. Skulle det icke bestå sig med ett panteon lika väl som alla andra tempel, som följde med och icke blefvo efter i utvecklingen? Det var på god väg att bli en polyteistisk metropolitanhelgedom. När Jerusalems tempel vid denna tid började kunna täfla med utlandets stolta helgedomar i gudauppsättningens mångfald och kultens rikedom och våldsamma, påkostande, känslomättade kraf, så uppfattades detta såsom ett framsteg, och vi få icke glömma, att polyteismen inom sitt område är ett verkligt religiöst framsteg, fastän den för mosaismens äkta målsmän, profeterna, var en styggelse. För sin samtid föreföllo dessa ohjälpligt förstockade och gudlösa, likaväl som de kristna för den antika fromheten voro ἄθεοι, ateister, genom den förargelseväckande enkelheten och andligheten i deras gudstro och gudstjänst. Men när profeterna förklarade framstegspartiet i religionen öppen strid på lif och död, tjänade de framtidens sak.

När folk- eller statsreligionen med sin polyteism är grundad, är det ej slut med kulturens och religionens jämna steg. Färdighet i handaslöjd och byggnadskonst skapar inom religionen gudabild och tempel[1]. Bilden växer i proportioner såsom i Egypten och Mesopotamien eller i uppfinningsrik uttrycksfullhet såsom i Indien eller i ädel mänsklighet såsom i Grekland. För jordens bevattning och åkerbrukets behof och sjöfarten göras iakttagelser och beräkningar om himlakropparnes gång och årstidernas växling. Äfven teologin gör sig dessa framsteg till godo. Föreställningen om gudarne och deras dyrkan upptager allt flere och högre sedliga element jämnsides med moralens framsteg i samfundet. Lifvets mer invecklade och förfinade gestaltning återverkar på gudstron.

[1] Jfr W. Bousset. *Das Wesen der Religion* 71—74.

Men polyteismen är icke kulturreligionens sista ord. Redan gudastaten är stundom så strängt monarkiskt ordnad af politiska skäl, Marduk, Assur, Ammon, Jupiter, eller andra skäl, Zeus, Indra, att en är herre och härskare öfver de öfriga. Den fromma hänvändelsens starka uttryck om en gudoms makt, som finnes på alla polyteismens stadier, få ej förväxlas med tendensen att sammanslå gudarne såsom former eller namn af en enda eller af det outgrundliga väsendet bortom himmel och jord.

Enskilda monoteistiska företag på naturreligionens och polyteismens grund ha aldrig lyckats. Under Ramman-nirari den tredjes regering i Assyrien (811—783) synes en ståthållare i Kalah och andra provinser ha velat göra Nabu till ende gud. För att behaga konungen och hans moder, som sannolikt var en babylonisk prinsessa, invigde han åtta bildstoder åt Nabu, Babels grannstad Borsippas gudom, med inskrifter som uppmana att sätta tillit till denne gud och icke till någon annan. 807 fick Nabu i Kalah ett präktigt tempel[1].

Vidare mer omfattande och betydelsefullt är Huen-Atens, Amunhotep den tjärdes, försök i Egypten under den 18:de dynastien att bryta med den gamla religiösa traditionen och dyrka solskifvan Aten-Ra ensam såsom gud. Det kan sättas ifråga, huruvida en sådan monoteism, där en naturgud skulle uppbära hela kulten och gudstron, var ett framsteg[2]. Det var i alla händelser dömdt att misslyckas, att blifva endast en egendomlig episod, hvarom fynden i El-Amarna, där den religionsreformerande farao byggde sig en ny hufvudstad, bära vältaliga vittnesbörd.

En furste i Texcuco i det gamla Mexiko, Netzalcuatl, skall hafva hyllat en enda gudom utan bilder och utan offerslakt. Något liknande berättas om en furste af Inkaätten i Peru, Tupak Yupomki. Ingendera lyckades genomföra sina reformplaner.

Att sammanställa sådan »monoteism», beroende på upplyst eller nyckfull härskarvilja, med Jahve-monoteismen[3] är att misskänna religionshistoriens tydliga läxa. Ingen natur- eller kultur-

---

[1] C. P. Tiele, *Geschiedenis* I, 178.
[2] Därsammastädes I, 82 ff.
[3] H. Winckler, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter*, 31 ff.

gud har kunnat bära en verklig monoteism af universell och andlig art. Därtill behöfdes den profetiska uppenbarelsen.

I tankens idrott öfvas spekulationens och abstraktionens kraft och skärpas logikens kraf. I Indien inträder med Upanischaderna en ny period för religionen i samband med en åsikt om världens fenomenalitet och ett skarpsinne och en konsekvens i utförandet af denna tanke till en abstrakt idealism och akosmism, som icke i något hänseende ger de senare liknande tankeoperationerna i Grekland och i nyare tid efter. Hos tankekonstens folk framför andra, Inder och Greker, har denna sida af kulturen bestämt nya perioder för religionen. Med gudstankens förandligande följde ett förflyktigande af gudagestalterna. Brahmanismens eviga vara blef slutligen så blottadt på religiöst innehåll, att åtminstone en af de många frälsningslärarne och ordensstiftarne, Gotama Buddha, lastade af det som en tyngande börda från de frälsningssökandes andliga bagage. Ingen, säger ingen, af polyteismens gudar, af de gudar, som enligt lagen om människoandens enhet följt kulturen åt, har i längden kunnat uthärda luften i den andliga kulturens högsta rum. Ingen säger jag. De lefvande gudaväsendena ha vissnat eller försvunnit i »det stora Okända». De inhöljas i »den heliga skymningens» slöja eller slukas af »det gudomliga mörkret».

Vägen är klar till polyteism, till monarkisk supremati, samt därifrån ut i panteism, idealism, akosmism eller religiös agnosticism. Natur- och kulturreligionens gudagestalter komma ur förhistoriens dunkel i underliga, oformliga djurskepnader, som antaga form, ordning, förfining, sedlighet, sedan tåga dessa mångtaliga, men icke otaliga skaror oss förbi, idel förtrogna gestalter, de fortsätta vägen och förlora sig omsider i aftondunklet vid horisonten. Kulturen är dömd att stanna och förtvina eller att begå självmord i vis insikt om mödans lönlöshet och sin egen meningslöshet, om den ej uppbäres af en stark och lefvande religiös tro[1]. Religionen, som följer denna kulturutveckling, utan att insätta nya moment af uppenbarelse, delar dess öde.

Är Kina ett undantag? Nej, Laotses tao har intet kvar af en lefvande gudom. I riksreligionen lämnade Kongtses

[1] Jfr V. Norström, *Hvad vi behöfva, Radikalismen ännu en gång* m. fl. R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion.*

sedliga reform ett minimum kvar af gudsdyrkan för samhällets skull. Statsräsongen och pieteten ha varit mäktigare, än de andliga kulturkrafven. Ett motstycke kunde väl på sitt sätt det hedniska Rom ha blifvit, om det fått äga bestånd.

I den andra stora världshistorien på vår jord, utom Ostasien, semiternas och indogermanernas, ha två gamla folkgudar mäktat hålla stånd, Ahura-Mazda och Jahve, en arisk och en semitisk folkgud. Men detta har skett just och endast därför, att något annat, nytt, utom kulturreligion, där kommit fram. Genom ett nytt profetiskt uppenbarelseinnehåll undantagas dessa från kulturreligionens väg, om än Ahura-Mazda sedermera afvek ännu längre åt polyteismen till, än den bibliska uppenbarelsens gudstro gjort inom den katolska kyrkan i en senare tid.

Den högre förstånds- och moralkulturens upplösning af polyteismen i panteism och idealism betyder ej alla personliga gudaväsendens undergång. Ty denna kultur går ej till de breda lagren. Folkreligionen kräfver en lefvande gudom. Nya gudar växa upp. Buddhismen skaffade sig en sådan i Buddha själf, utan att någon anknytning därtill finnes i hans egna uttalanden eller anspråk. Af de sekter och religioner, som utan beröring med uppenbarelsereligionen uppvuxit på en af den höga förståndskulturen, i Indien och antiken, uppluckrad mark, ha två, Krischnareligionen i Indien och Mithrareligionen i det romerska riket visat en underlig sträfvan att stärka åt sig vissheten om gudomens trösterika närhet och lefvande gestalt på ett sätt, som ger dessa gudomligheter en karaktäristisk olikhet mot de gamla folkgudomligheterna. Både Krischna och Mithra utrustas med mänskliga öden och mänskliga bedrifter, på ett annat sätt än myten vet att berätta om polyteismens gudar; de få en bit af diktad frälsningshistoria. Den slags Jesus-dyrkan, som föga lämpligt kallas evangelism, då den saknar evangeliets sedliga kraft och det, som utgör den historiska uppenbarelsereligionens egendomlighet, nämligen personlighetens häfdande, kan i sina uttryckssätt få en så förvillande likhet med dessa och liknande kulter från Indiens och antikens senare odling, att Krischnas eller Mithras namn eller något annat skulle kunna insättas i Jesus-namnets ställe. Men monoteistiska äro dessa kulter ej. Och deras medlare kunna icke genom någon inbillningskraftens

och den religiösa känslans och traditionens förtätning förvandlas till det, som ingen mänsklig operation öfverhufvud kan åstadkomma, till en historisk gudsuppenbarelse [1].

Kultur och religion följas åt, såsom vi sett, om än med slitning och ojämnhet. Vägen går till polyteism, sedan vidare från polyteism till enhet, men aldrig till en verklig, monoteistisk, universell tro på den lefvande Guden.

Undantagen äro lätt räknade. Desto skarpare framträda de. Zarathustras Ahura-Mazda var i grunden monoteistisk. Han är icke en stamgud bredvid andra. Nej, daeva'erna bekämpas som djäflar. Han är icke den högste i ett panteon af naturgudar. I Gatha'erna omges han af himmelska tjänare, ej af medtäflare. Ingen utom-biblisk lefvande gudagestalt kommer honom nära i andlighet och monoteistisk höghet. Än kulturen? Zarathustras reform var äfven en kulturell reform, men en af de tidiga. Den betecknar öfvergång från jägarlifvets och nomadlifvets rofferi till bofast, ordnadt arbete på betesmarker och åkrar. De stora kulturfolken ha ej på ett kulturstadium, då åkerbrukets uppkomst hos dem låg bakom minnet, förmått alstra en sådan gudstanke.

Än egendomligare är olikheten med Israëls profetiska religion i dess förhållande till kulturen. De nyss till ett helt sammanslutna stammarna kommo såsom barbariska eröfrare till den kanaaneiska kulturen, som måhända sedan ett eller flere årtusenden var genomdränkt af babylonisk odling. Den högre kulturen med åkerbruk, vinodling, stadslif o. s. v. tillägnade de sig så småningom. Men ännu långt inne i deras konungatid uppträder den äkta, stränga mosaismen i trogen förbindelse med nomadlifvet [2] — i strid med den högre åkerbruks-, vinodlings-

[1] Jfr *Frälsareidén i religionshistorien* och *Kristus och utomkristna frälsaregestalter* i *Stockholms Dagblads söndagsnummer* 1902, 467, 479.

[2] H. S. Vodskov har ännu icke skänkt oss »det andet Bind»», och religionsvetenskapen har anledning att sörja däröfver. Med hänvisning till denna andra, hittills tyvärr outkomna del, har han i *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse*, boken som redan som torso ger honom ett ovanskligt hedersnamn i Nordens religionsvetenskap, sid. LXIV en sats, som synes djärf. »Lige saa dybt som selv den fremskredne Jæger og Nomade staar under Kulturmennesket i alle materielle Kunster og Erhverv, næsten lige saa højt staar han over ham i Religion, Sprog og Samfundsform.» Exemplet från religionen, som han ger, är själakulten. Hos nomaderna kan den aldrig få sådan makt som hos de fast-

och stadskulturen och dess välsignelser. Den högre, profetiska religionen gör sig gällande, åtföljd af en lägre kultur, ja, i strid mot den högre odlingen! Budde påpekar, att det var en lycka att rechabiterna, de mot kulturen fientliga mosaisterna, ej segrade, utan att Jahve blef äfven den högre odlingens herre och gifvare. Därigenom befriades, enligt honom, den äldre Jahveismen från en kärfhet, som skulle synas oss afskräckande och omänsklig. Men frågar man, hvarifrån det för mänsklighetens religiösa lif fruktbringande och omistliga härleder sig, från den nomadiska mosaismen eller från det som den högre odlingen i Kanaan gjorde den till, då Jahve upptog i sig kulturgudens egenskaper utan att uppgifva sig själf, kan svaret ej blifva ovisst. Under Moses (eller tidigare?)[1] skedde det, som hindrade Jahve-

boende. — Vodskovs sats är en direkt gensaga mot lagen om människoandens enhet. Men gäller den i sin generaliserade form? Sann blir den, ifall man säger, att *ett* nomadfolk för världens religionshistoria har större betydelse än alla lysande åkerbrukskulturer tillsammantagna.

[1] Det gamla Testamentet vet ej af någon särskild uppenbarelse före Abraham. Jfr DILLMANN-KITTEL, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, 69. Försöken att urskilja, hvari Abrahams verk i religionen historiskt bestod, hafva, hittills åtminstone, visat sig otillfredsställande, bland annat däri, att de säga för mycket eller måste röra sig med allmänna, konturlösa föreställningar. Detta gäller äfven i sin mån om sådana försök att fatta i sikte en Abrahamsk religion, som ställa sig resolut på en vetenskaplig ståndpunkt, såsom A. KLOSTERMANN's, som i sin *Geschichte des Volkes Israels* åt »Abrahams egendomliga religion» vindicerar en »andlig, personlig karaktär». Ända till Mose tid synes religionen ha befunnit sig före det vägskäl, där vägen till polyteism och »det gudomliga» skiljer sig från vägen till den lefvande Guden, för att aldrig mer löpa tillsammans. Ha vi rätt att vänta underrättelser om Abraham i kilskrifttexterna? Eller åtminstone sådana underrättelser som tillåta slutsatser och grundade kombinationer rörande Abrahams religion? HUGO WINCKLER skrifver i *Abraham als Babylonier und Joseph als Ägypter*, sid. 24: »Dessa urkunder äro oficiella ämbetsmässiga skrifvelser, och man kan icke begära af sådana, att *det* skulle synas viktigt för dem, som historiens gång har uppvisat såsom bestämmande för världsloppets historia. Den betydelse, som Kant vunnit för den moderna mänsklighetens andliga lif, kan man icke inse ur statsarkiven från hans tid. Facit af ledande andars lifsverk förmår mänskligheten icke draga inom det trånga måttet af ett människolif.» Emellertid har den säkerhet, hvarmed den assyriologiska forskningen kan röra sig inom mycket aflägsna — och dock i jämförelse med vårt släktes historia så försvinnande — tidsrymder, borttagit något af den skeptiska räddhåga, som ansåg det utan vidare för ovetenskapligt att låta patriarkerna vara det som traditionen enstämmigt anger

tron att slå in på kulturreligionens vanliga stråt; det som hindrade, trots all ansträngning och naturlig böjelse, upphöjelsen till polyteism, men äfven det som hindrade Jahve-trons upplösning i panteism och idealism. Den högsta andlighet och sedlighet i evangeliet gör Gud endast närmare och mer lefvande än någonsin. — De stora profeterna, en Elia, en Amos, en Hosea, en Jesaja, en Jeremia, Ebed-Jahve sångaren, den 73:dje psalmens författare visa i gudstro och moral en höghet, som det tjugonde seklet icke hunnit förverkliga. Afståndet mellan dem och de skönaste babyloniska dokument, Delitzsch anför, är himmelsvidt[1]. De röra sig på ett annat, högre plan. Men det är så självklart, att det stöter på verism att nämna det, att lika högt som profeternas gudstro står öfver Babels, lika högt stod den allmänna kulturen i dåtidens andliga hufvudstad, dess *ville lumière*, Babel med sin vetenskap och konst och samfundsodling och sin urgamla historia, öfver Israël, den underliga uppkomlingen vid Jordan; eller att världens frälsning, den oöfvervinnerliga, på Kristus grundade trosvissheten om den lefvande Gudens kärleksvilja, kom icke från Athen eller Rom, utan från Galileen och Jerusalem.

Väl kan man få se äfven profetreligionen i en kulturreligions skepnad, åtföljd af tidens finaste mänsklighet och högsta tankelif. Då skall man gå till den hellenistiska judendomen i diasporan och till kristendomen, när den klädt sig i antikens rikaste andliga dräkt. Men om den bländande synen kan bedraga och leda till den meningen, att grekisk filosofi, konst, vetenskap och samfundskraft utgöra hemligheten af kristendomens segertåg, så visar kristendomen tillräckligt, att all kraften och segern kom från det kulturfattiga, men ej kulturfientliga, ej

---

dem vara, nämligen historiska personligheter. — Är det sålunda vanskligt att urskilja en genomgripande epok i Israels religionshistoria på Abrahams tid — en annan sak är den oförgängliga betydelse Abraham senare vunnit såsom »de troendes fader» — så synes det omöjligt, att sätta det epokgörande momentet i uppenbarelsereligionen *efter* Moses. »Till sist måste man, med Reuss, låta den verkliga grundläggningen af den gammaltestamentliga religionsutvecklingen hafva skett, där den skall hafva skett enligt den bibliska traditionen, nämligen på Mose tid och genom Moses.» J. W. Rothstein, *Der Gottesglaube im alten Israel und die religionsgeschichtliche Kritik,* sid. 45.

[1] Jfr H. Gunkel, *Israel und Babylonien,* f. 37.

heller kulturlösa, evangeliet och profetismen. Jesus tillhör ej kulturreligionens historia. — Jesus, Mose och profeternas fullbordan, har ej kommit för att stifta en ny religion, utan för att upphäfva religionerna och grunda gudsriket. En religion med alla en sådans kännetecken har rest sig ur hans arf. Men den är endast ett medel för gudsriket, en genomgång. Det är ännu ej uppenbart hvad vi skola varda.

Profetreligionen är icke ett stadium i religionens utveckling, utan en företeelse för sig. Försöken att göra den till en utvecklingsprodukt af folkreligionen, huru tilltalande de än må vara, strida mot religionshistoriens verdikt. Väldiga personligheters inflytande på religionen se vi flerstädes. De samla sig på de åttonde till sjette förkristna århundradena i vidt skilda länder: Laotse, Kongtse, Zarathustra, Buddha, Israels skriftprofeter, Greklands tidigare frälsningslärare. Men kommo dessa med nyskapande religiösa tankar? Talade de i den lefvande Gudens namn? Kongtse var moral- och samfundslärare. Laotse hade en något mer spekulativ anstrykning. Men vi hafva redan haft anledning fråga, finnes hos hans tro något af en lefvande, verksam gudoms tröstfulla kärlek? Gotama frigjorde den religiösa saligheten och vägen dit från själfva gudstanken. I Grekland förmådde ingen af den högre, ädlare fromhetens andliga stormän återge sin gudserfarenhet med en profetisk förkunnelse af Guds styrelse och lefvande kraft, om än hos flere af dem ifrån Sokrates' gudserfarenhet — särskildt gäller det de senare stoikerna — gudstron har åtskilligt af profetismens kynne. Den grekiska andens sista och finaste religiösa skapelse, nyplatonismen, hvars förnämsta målsman Plotinus af Augustinus med rätta räknades för Platos bästa kännare, har alla den till panteism och idealism förflyktigade polyteismens, den förandligade och sedliggjorda naturmystikens och oändlighetsmystikens kännetecken med kontemplation och extatisk förening med det »Outsägliga» såsom fromhetens ideala form, i motsats mot profetismens personlighetsmystik.

Återstå Zarathustras verk, som dock dels genom sin egen trånga begränsning, dels därigenom att det ej fullföljdes, ej kommer i betraktande för religionens historia i stort, samt Moses och profeterna.

Man har känt sig tilltalad af den tanken, att den judiska fromheten vid beröringen med perserna igenkänt något af sin gudstro och därför varit mottaglig för inverkan från den, samt därför hört Guds röst säga genom profetens mun: »Se Kores, min tjänare, som jag har utvalt.» Ovisst är dock om Cyrus haft den reformerade Mazdatron.

Den för mänsklighetens religiösa historia mest genomgripande och betydelsefulla gudserfarenheten och gudsuppenbarelsen, i profetreligionen, uppträder i mycket ringa kulturomgifningar, långt från den stora, allmänna samfunds-, moral-, kultur- och tankeutvecklingens strömfåra. Kulturen har sedan upptagit den, fått en ny grund och hindrats från självförstörelse, samt i sin ordning inverkat på den, men ej gifvit den någon ny religiös kraft.

Detta betyder ej, att profeterna skulle inkomma i historien, lösryckta från det föregående, utanför kulturens sammanhang. Ingen profet eller uppenbarelse kommer, förrän tiden är fullbordad, förrän förutsättningarna äro gifna[1]. Dessa förutsättningar äro af historisk och psykologisk art. De äro sådana att intet rum lämnas öfrigt åt tanken på något slags gudomligt godtycke. Ingen hiatus, intet hopp äger rum. Det psykologiska och historiska förloppet äger sin kontinuitet. Men ändock utgör profetreligionen för religionsvetenskapen ett annat och vida svårare problem än natur- och kulturreligionen. Det är icke löst genom att man säger: vi se ej sammanhanget, alltså är det Guds verk. Det är en lika farlig som bekväm teologisk åtgärd att sätta in Gud, då sammanhanget är dunkelt. Det är den tankegången positivismen räknar med, då den menar att Gud är förklaringen till allt det obekanta; i den mån kunskapen utsträcker sin belysning, behöfves Gud sålunda inte längre som förklaring. Nej, det gudomliga uppträder i det mänskliga. Någon lucka i det historiska och psykologiska sammanhanget skönja vi ej i profetens lif. Såge vi med Guds ögon, skulle allt ligga klart i sitt sammanhang för oss. Ej heller kunna vi i profetreligionen draga en gräns omkring vissa ord och vissa tilldragelser och säga, här är Gud och uppenbarelsen, där är människan och naturen. Ännu i Guds fullkomliga uppenbarelse i Jesu person

[1] *Mk.* 1. 15 »Tiden är fullbordad». *Gal.* 4. 4 »Då tiden var fullbordad».

är gudomligt och mänskligt så fullständigt i hvartannat, som dogmatikerna uttryckt det i läran om communicatio idiomatum.

Det är icke vår okunnighet och problemets dunkel som angifva det gudomliga i profeternas verk. Icke den svårighet och det mörker som omger profetreligionens uppkomst, är det bestämmande, utan den klara insikten, att en ny ström af genomgripande religiöst lifsinnehåll, som själf hänvisar på omedelbar beröring med Gud såsom sin källa, inkommit i världen genom profeterna. »Hvarje snille på jorden är en gåta för historien. Det största är alltid det religiösa snillet. Ty ur tidshistorien kan hvarje genial nybildning väl förklaras till en del, men icke utan rest. Den största resten lämnar den religiösa skapelsen, efter som den griper djupast in i lifvets förborgade grund»[1].

I profetreligionen framkommer ett lifskraftigare flöde af omedelbar gudserfarenhet, än hela kulturreligionen känner. Det innebär, såsom vi skola se, en kännedom om Gud, som är rikare och i väsentlig mån skild från den utom-profetiska. Här hafva vi funnit, att den framkommer på ett särskildt sätt i religionens historia, i en självständighet gentemot den allmänna kulturens gång, som kommer lagen om andens enhet, så fattad som vi ofvan sett, på skam. Snarare skulle man kunna uppställa, i människoandens historia, en arbetsfördelningens lag, som ger kulturen till uppgift åt folk, t. ex. babylonierna, som för religionens historia skulle vara som förrunna i sanden, om ej Israels profetism upptagit och ombildat något af det högt bildade folkets urtidsvishet, och som uttagit ett folk att vara religionens folk och bygga på religionens framtidsbyggnad.

»Bilden om lemmarna i en kropp, i hvilken Ap. Paulus så oöfverträffligt skildrar det förhållande, i hvilket hvarje individ inom samhället i sitt särskilda kall och med sina olika anlag och förmögenheter står till samhället självt i dess helhet, kan äfven lämpas på folken självfva i anseende till deras roll och betydelse för den stora människofamiljen. Och, likasom af de inre delarnes (hjärtats, hjärnans, lungornas m. fl.) förrättningar kroppens lif allranärmast beror, så existerar äfven i anseende till folken en betydelse, som icke beror af deras storlek och vapenstyrka eller ens af deras utvärtes odling och förfining»[2].

[1] R. Kittel, *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage,* 12.

[2] N. Ignell, *Menskliga utvecklingens historia* II, 345.

Har det metafysiska och metahistoriska trossprånget gjorts från gudsförnimmelsen och gudsvissheten till Gud, hans verk, hans självmeddelelse och uppenbarelse, kan man inför religionshistorien svårligen undgå att klart särskilja en särskild uppenbarelse, profetreligionens, uppenbarelsereligionens, den heliga historiens väg genom tiderna.

Är icke tanken på en särskild uppenbarelse, på ett religionens utvalda folk ovärdig och stridande mot Guds kärlek och rättfärdighet? Celsus' gamla invändning gäller ännu i dag. Judarne och de kristna tro enligt honom, att Gud isynnerhet för deras skull inrättat världen och himmelen. Han liknar de kristna vid maskar, och låter dem komma och säga: »Himlen lämnar Gud åsido, och jorden, så stor hon är, försummar han, för att sysselsätta sig endast med oss och förhandla med oss. Till oss sänder han budbärare utan återvändo och söker att vi evigt må förenas med honom[1].»

Origenes' vederläggning med Skriftens utsagor om Guds allomfattande makt och kärlek och frälsningens universalitet lämnar jag åsido.

Men ett är att räkna ut, hur Gud *borde* ha gjort i enlighet med våra tankar om honom och hans väsen. Ett annat är att så långt det är oss möjligt undersöka, *hvad* han verkligen har gjort i historien och människolifvet.

Jag ser fullväl, huru mycket mer apologetiskt tilldragande den andra bilden är af kristendomen såsom religionsutvecklingens blomma, dess mål, där den allmänna uppenbarelsens skilda trådar löpa tillsammans.

I tankens värld eller i en transscendent utvecklingsbild kan kristendomen förvisso betecknas såsom utvecklingens högsta stadium eller som dess mål, såsom en punkt, där en ny artbildning skett, ett nytt lif, öfvermänniskan, det öfvermänskliga lifvet, vi kristne säga: det gudamänskliga lifvet. Och apologetiken har full rätt i att uppvisa, att i kristendomen är den högre enheten öfver Zarathustrareligionens uppgående i kulturarbete och Buddhas kulturförnekelse, öfver semitismens teokrati och den ariska teantropin, öfver immanens och transcendens o. s. v.

---

[1] ORIGENES *contra Celsum* IV, 27, 28.

Men historiskt har det skett annorlunda. Israels land låg så till, att profetreligionen kom i beröring med olika religioner och kulturer. Däraf mottog den oberäkneligt betydelsefulla material och impulser till utbildande och afgränsande af sin egenart genom omformning eller afvisande af det främmande. Abraham kom från *Mesopotamien*, Josef och Moses kommo från *Egypten*, däri, säger Winckler, ligger i stora drag en hel odlings historia framför oss[1]. I *Kanaan* kom folket i daglig beröring med den inhemska gudsdyrkan. Sedan ett århundrade gäller det som visst, att uppståndelsetro och djäfvulstro kommit från parserna. Visst är att judarne lärde *Mazdadyrkan* att känna. Från *hellenismen* visade den senare judendomen inflytelse[2]. Men huru högt än sådana inflytelser uppdrifvas, går det ej att göra kristendomen till en quinta essentia af alla dessa element, till religionsutvecklingens topp. På 1700-talet kommo flere böcker ut för att härleda Mose' religion ur egyptiska[3] prästhemligheter eller någon förborgad kaldeisk vishet. Nu se vi klarare, hvad Israel verkligen fått från öster. Men i linje med mesopotamisk religion kan Moses ej ställas. Vi känna därtill för mycket och se, att det

---

[1] *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten* auf Grund der Keilinschriften dargestellt.

[2] Jfr. W. BOUSSET's rika och betydelsefulla verk; *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, som har en sjette och sista afdelning med öfverskrift: *Das religionsgeschichtliche Problem*, som sammanfattas i, att »mänsklighetens alltjämt mer enhetligt gestaltade lif och dess religiösa utveckling drager judendomen allt mäktigare in i sin ström», att »de konstaterade inflytelserna sträcka sig ända in i religionens centrum», och att »icke *en* religion bidragit till kristendomens tillblifvelse, utan en kontakt af den västerländska kulturvärldens, den hellenistiska kulturperiodens religioner», att »judendomen var en retort, hvari de olika elementen samlades.» En sådan allmän uppfattning är icke ny, utan har på skilda tider uppträdt med olika styrka, allt ifrån gammal kristen häfdatecknings åtgärd att tyda all föregående religion såsom förberedelse för sig. Men aldrig har den framställts med sådan vetenskaplig vederhäftighet — och däraf följande måttfullhet — som hos *Bousset*.

[3] Sådana arbeten framkomma nu ånyo. Den förutsägelse jag vågade i "*Några ord om panbabylonism och låneteorier*", *St. Dagblads söndagsnummer* 1903, 30, har redan fått ett par uppfyllelser: D. VÖLTER, *Ägypten und die Bibel* och det af K. BUDDE i *Das alte Testament und die Ausgrabungen*, sid. 24 f., omnämda manuskriptet.

värdefullaste är *profetismens uteslutande egendom*. Kristendomen föreligger ej såsom målet för religionsutvecklingens af kulturen understödda färd, utan såsom *fullkomningen af en särskild Guds uppenbarelse*.

Vill man finna en vidhjärtad redobogenhet att upptaga i sig allt möjligt godt och sant, må man vända sig åt andra håll än till profeterna och evangeliet, religionens guldförande malmådra på vår jord. Hellenismens humanitetsideal innehöll äfven religiösa moment af beaktansvärd art, som tydligast framkommo i den helleniska andens oförgängligt sköna svanesång, nyplatonismen. Hela människosläktets religiösa utveckling fick gärna rum inom dess tonskala — utom judendom och kristendom för deras orimliga anspråks skull. Plotinus († 270) ville icke ens nämna sitt fädernesland, enligt hvad hans biograf Porphyrius förtäljer. Proklus' († 485) lefnadstecknare berättar, att han ansåg, »att det anstod en filosof, att icke iakttaga den ena eller andra stadens eller statens högtidliga bruk, utan vara hela världens öfverstepräst[1].» I den indiska kulturens blomning kommo lika sköna ord af religiös vidhjärtenhet fram, såsom när Krischna säger i *Bhagavad-gita*, kap. IX, den hinduiska fromhetens höga visa, att om man har rätt tro och hängifvenhet[2] till andra gudar, gäller det Krischna, ehuru på orätt sätt.

Profeterna och evangeliet föra ett annat språk. »Ingen känner Fadren utan Sonen, och den Sonen uppenbarar det för.» Såtillvida är det riktigt, att »kristendomen, i fullkomligaste mening partikularistisk, förkastade alla andra religioner, men att hellenismen, i ordets bästa mening universalistisk, tillerkände ett visst berättigande åt hvarje religionsform[3]». Kristendomen kände att den ägde ett eget, denna dess »partikularism» har visat sig religiöst starkast af allt i världen. Ty den äger i

---

[1] K. H. E. de Jong, *Plutarchus en het antieke Christendom* i *Theologisch Tijdschrift* 1903, 329.

[2] Jfr Luthers ord i *Stora Katekesen:* »Blott hjärtats tro och förtröstan är det, som gör både Gud och afgud. Är din tro och förtröstan rätt och uppriktig, så har du ock den rätte Guden, och tvärt om, är din förtröstan falsk och orätt, så har du ej heller den rätte Guden; ty dessa två, Gud och tron, höra tillhopa och böra sammanfogas.»

[3] De Jong på anförda ställe.

Kristus det, hvarpå det ytterst i andens dödsnöd kommer an, vissheten om den lefvande uppenbarade Guden. Och om man bortser från intresset att ge åt religionshistorien en för tanken tillfredsställande gång och endast ser på dess verkliga beskaffenhet, kan det icke förnekas, att den tolkning, som ligger i Barnabas' och Pauli ord hos *auctor ad Theophilum:* »Gud har låtit folken gå sina egna vägar[1], dock alltjämt lämnande dem vittnesbörd», är mera realistisk och träffande än senare konstruktioner, lika visst som uppmaningen: »Vänden Eder till den lefvande Guden» i samma text uttrycker uppenbarelse- eller profetreligionens olikhet mot all annan högre gudsdyrkan.

III.

Uppenbarelsereligionens särskilda ställning till den allmänna kulturutvecklingen motsvaras af en sådan inre beskaffenhet hos den, som gentemot annan motsvarande religion icke blott anger den såsom öfverlägsen utan äfven såsom principiellt skild — inom ramen af de bestämningar som äro gemensamma för all religion.

Det visar sig i gudstanken och i gudsförhållandet.

Det är icke en värdering, ett afvägande af högre och lägre, jag i det följande vill göra, utan jag vill söka i de viktigaste grunddragen uppvisa de väsentliga olikheterna mellan det som jag här, under *ofvan (sid. 209 f.) gjorda restriktioner,* sammanfattar under namnen kulturreligion och uppenbarelsereligion. Sedan torde det ytterst bero på den egna personliga ståndpunkten i religionen, hvilkendera man skänker företräde i dess högsta och renaste uttryck.

---

[1] Sir Alfred C. Lyall slutar en öfversikt af den religiösa ställningen i Indien, i *Asiastic studies,* med den förklaringen, att han visserligen ej kan följa de vägar, som inbillningskraften och tänkandet gått från tron på miljoner gudar till erkännandet af en allomfattande ande eller till insikten, att han är omöjlig att känna. »Jag kan endast säga, att jag efter lång personlig iakttagelse af religionen i Indien har det intrycket, att hela denna underfulla byggnad kommer af hvad jag, i brist på ett bättre uttryck, måste kalla för naturlig växt.» *Asiatic studies,* 2 ed. II, 323.

Uppenbarelsereligionens tro riktar sig på den *ende, lefvande, andlige Guden, som är verksam i historien och historiskt uppenbarad.*

Med Guds ensamhet och hans lefvande personlighet äro de utomprofetiska gudserfarenheterna och gudstankarne i själfva verket uteslutna. Är Gud i dem fattad såsom lefvande och verksam, tröstande och hjälpande, varnande och straffande, är gudstanken med andra ord fylld med religiöst innehåll, så fattas gudomen utom profetreligionen icke monoteistiskt, utan befinner sig antingen på det lägre stadium af stamreligion och därunder, där man ännu ej kan tala om monoteism eller polyteism, eller inom polyteismen med dess enligt religionshistoriens flerfaldiga, men i stort sedt enstämmiga vittnesbörd noga begränsade utvecklingsmöjligheter. Har sträfvandet till enhet i gudstanken börjat göra sig gällande, förlamas, utanför uppenbarelsereligionen, förmågan att kvarhålla den förtröstan och fruktan väckande vissheten om Guds lefvande, verksamma kärlek och makt steg för steg. Först lyftas gudamonarken öfver hvarje omedelbar beröring med människovärlden, och de förmedlande makternas kedja förlänges mer och mer. Men på ett högre utvecklingsstadium försvinner gudomen i det obekanta fjärran, bortom hvarje positiv bestämning. Det är *religiöst* sedt, alldeles konsekvent och ett genialiskt grepp att, när sublimeringen gått därhän, liksom Gotama Buddha erfara och inse, att en sådan gudstanke är värdelös för människans längtan efter förlossning ur lidandet, och renodla själfva det religiösa tillståndet, Nirvana, såsom religionens högsta och enda föremål. Det är natur- och kulturreligionens förtviflade, men befriande och religiöst fruktbärande konsekvens.

Hvad räddade Jahve-tron (och Mazda-tron) från gudstankens förflyktigande? Så långt vi orka se, låg räddningen icke i något som framkom under utvecklingen, såsom den högre moralen, den högre andligheten, individualismen eller universalismen, utan den låg i något som fanns hos dessa folkreligioner från deras stiftande, den låg just i den omständigheten att de voro *stiftade.*

Hvilken Ahura-Mazda-trons förhistoria än må hafva varit, visst är att innan den blef Vistaspa's och hans folks och om-

sider perserväldets religion var den Zarathustras personliga tro. Den har gått genom filtret af en personlig erfarenhet och öfvertygelse, af en profetisk förnimmelse af Gud. Hans gudserfarenhet vållade en radikal omhvälfning, hvars innebörd först på afstånd kan fullt uppskattas. Mazda blef icke blott som Varuna den högste af gudarne och den lagbundna ordningens *(aša, ṛta)* väktare utan han blef i princip den ende med uteslutande af de andra gudarne såsom onda makter, hvilkas dyrkan förbjöds, och hans profet visste, att Gud i tidernas omhvälfning i historien skulle föra fram sin sak, trons sak, till seger.

Inom den grekiska kulturvärldens högre religiösa lager hade man en tydlig känsla af, att Zarathustras religion ägde något i riktning af en lefvande gudskunskap, som grekerna med all sin religiösa mångfald och kultrikedom och sin sublima filosofiska kraft och förfining saknade. Rhetorn Dio Chrysostomus från första och andra seklet efter Kr. anföres af E. Lehmann[1] såsom ett ypperligt exempel på den monoteistiska tro, man kan finna hos den tidens bildade stadsbefolkning. Dio talar om Gud såsom »den visaste och värdigaste styresman och lagstiftare», och påpekar, att diktarne verkligen kallat »den främste och störste guden för alla förnuftsväsens fader och konung.» Men när det blir fråga om Guds styrelse och verksamhet, det är, om »Zeus' vagn», har Dio en sats, som jag ville fästa uppmärksamheten vid. »Men den mäktige och helige Zeus' vagn har ingen af diktarne värdigt besjungit, hvarken Homer eller Hesiodos, men däremot Zoroaster och magerna, som lärt sig af honom.»

Hos judafolket framträda motsvarande tvenne moment, personlighetens plats i gudskunskapen och Gud såsom historiens Gud, i Mose verk i större pregnans och med ett våldsammare och rikare historiskt lif. Huru Jahve förut varit känd och dyrkad, därom må ovisshet råda. Skall den skingras? Men knappast finns rum för tvekan om, att Mose gudserfarenhet, uppenbarelsen till Moses och genom honom, var det grundläggande för den profetiska gudskunskapens och gudsdyrkans hela kommande historia i dess djupa olikhet mot de omgif-

[1] *Hedensk monoteisme* 50 ff.

vande religionernas utveckling. »Genom Moses höjdes Jahve öfver naturen, i det han blef förbundsgud för ett sjutal stammar, sedan han — och det är hufvudsaken — för Moses blifvit hans lifs Gud, hans räddare och hjälpare. Hela jahveismens kommande rika utveckling öfver de besläktade religionerna, från hvilka den i början åtminstone i det yttre icke skilde sig, har sitt ursprung i Mose person.»[1] 1:o Jahve hade genom en gudomlig självmeddelelse till Moses blifvit *Mose Gud* i en särskild mening, innan han blef det af honom åvägabragta stamförbundets Gud[2]. 2:o Jahve's makt och kärlek var känd och betygad genom befrielsen från Egypten. Israel mindes alltjämt och tröttnade ej att besjunga Guds mäktiga hjälp, den utomordentliga naturtilldragelsen, som i minnet af den nya mosaiska gudskunskapens underbara ursprungstid alltid förband sig med uttåget ur Egypten. Det underbara, hvars betydelse och räckvidd knappast kan öfverskattas, var framförallt, att Moses såg *Guds verk i historien.* Äfven den babyloniska religionen kände en gudomlig kamp mot hafvets våldsamhet, Marduks strid mot hafsvidundret Tiamat, innan han dödade urtidens odjur och gjorde världen af dess kropp. Gunkel har uppvisat[3], att den babyloniska urtidssägnen här och hvar i det gamla testamentet höjer sitt hufvud ur folktron upp till litteraturen, där den profetiska religionens förvandling af skapelseberättelsen eljes härskar. Stundom blanda sig den mytiska gudskampen mot hafsvidundret och räddningen ur Egypten genom Röda hafvet otydligt med hvarandra i texterna. Men de utgöra högst karaktäristiska uttryck för natur- och kulturreligionens och profetreligionens olikhet. I ena fallet talas om gudomens tidlösa kamp mot naturens vilda våldsamhet, kultur mot natur, naturordning mot naturvåldsamhet. I andra fallet talas om en erfarenhet af gudomlig mening och vilja i historien, af Guds ingripande vid folkets betydelsefulla födelse såsom folk.

Gudstron har fått ett dubbelt fäste af ny art. Gud verk-

---

[1] C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid* I, 282 f.

[2] Detta är innehållet i Budde's snillrika, men i genomförandet knappast hållbara distinktion mellan *ärfd* gudstro och den mosaiska jahveismen såsom *vald* gudstro.

[3] *Schöpfung und Chaos* 29 ff.

sam i historien, ej blott i naturen och samfundsordningen, samt Gud ej blott förnimbar såsom oändlighetens outgrundliga kraftkälla i extatiska tillstånd, utanför det personliga medvetenhetslifvet, utan uppenbarad såsom den lefvande Guden för profetens medvetande.

De framtidsdigra olikheterna mellan Zarathustra's och Mose verk uppenbara sig från början bland annat i de tvenne här berörda hänseendena däri, att dels Guds verksamhet i historien fick ett gripande och kraftigt uttryck för den judiska gudsförtröstan för alla tider[1], dels stiftaren, profeten fick en rad af efterföljare, genom hvilka nya flöden af allt rikare gudsmeddelelse och gudskunskap strömmade in, så att Israels religions historia icke blott blef en utveckling af dess i begynnelsen gifna innehåll, utan en successiv nyskapelse, fulländad i Jesus Kristus[2].

Israels profetreligion har företrädesvis sett Guds trofasta nåd och kraft bevisad i räddningen utur Egypten och i gudsmännens personligheter, som han sändt. »Jag förde eder upp ifrån Egyptens land, och jag ledde eder i öknen i fyrtio år, att i skullen intaga Amoreernas land. Och jag uppväckte ibland edra söner profeter och ibland edra unga män nasirer. Eller var det icke så, i barn af Israel? säger Herren[3].» Raden af den personliga och historiska gudsuppenbarelsens bärare och tolkar sammanfogar sig till en helig historia, där den lefvande Gudens kärlek och rättfärdighet aftecknar sig för tron, så att gudomen kan kallas i egentlig mening en *uppenbarad Gud,* icke en »okänd» eller fördold Gud. En historisk uppenbarelse i denna mening äges endast af den hebreiska profetreligionen och dess arftagare kristendomen[4], som i Jesus Kristus sett uppen-

[1] Ännu i dag intar befrielsen ur Egypten en viktig plats i de judiska bönerna.

[2] Det ligger icke så litet sanning i den kända satsen, att en religion strängt taget aldrig blir något mer än den från början varit. Dess historia är ett utspinnande, en utveckling och ett tillgodogörande af det som är från början gifvet i densamma. Detta gäller Mazda-religionen i det väsentliga. Men i Israel kom nytt uppenbarelseinnehåll in genom nya uppenbarare.

[3] Amos 2, 10 f. Jfr Hosea 12, 13, Jer. 7. 13. Deut, 18, 15 ff. m. fl. ställen. J. KÖBERLE, *Babylonische Kultur und biblische Religion* 18.

[4] LUTHER, *De servo arbitrio*, 222. Relinquendus est Deus in maiestate

barelsens fulländare, »gudomens fullhet lekamligen». Därför kan den från religionshistorisk synpunkt kallas uppenbarelsereligion i särskild mening.

Jag använder i detta sammanhang en *historisk* synpunkt. Jag gör icke här gällande den för teologien vida viktigare *dogmatiska* synpunkten, som måste taga sin utgångspunkt i församlingens och den enskildes erfarenhet af den i Kristus fullkomnade frälsningshistorien såsom en verklig Guds uppenbarelse. Jag anlägger här icke heller den *apologetiska* synpunkten, som jämför och uppvisar kristendomens öfverlägsenhet. Utan jag frågar: ha vi historisk rätt att kalla den bibliska religionsutvecklingen uppenbarelsereligion i särskild mening?

Profetreligionens syn på Guds verk i historien yttrar sig däri, att Zarathustras och Mose religioner äro de enda som utbildat en fullständig *eskatologi* med uppståndelse, världsdom och världsfulländning, tron på ett sedligt och religiöst mål för världens gång[1]. Icke de stoltaste nationer, icke den äldsta eller yppersta historieskrifning, icke den skarpsinnigaste spekulation utanför profetreligionerna ha förmått föda till världen den väldiga tanken på Guds steg för steg, eller i ett slag förverkligade herravälde i världen, på en gudomlig dom öfver folken och släktena och på världsloppets fulländning i en fullkomningens tid. Icke Ramses, icke Hammurabi eller Assurbanipal, icke Alexander eller Cesar ha mäktat ge en sådan eskatologisk horisont åt sina företag. »För grekerna, liksom för deras latinske lärjungar, är den tanken främmande, att den evinnerliga täflingen har en innebörd, ett mål utöfver de kämpandes seger eller nederlag» (Harald Hjärne). För mystiken (liksom för rationalismen) hade apokalyptiken och historien i grunden intet värde. För den är Guds verk tidlöst. Augustinus, Bossuet och Hegel ha sökt tolka historiens inre sammanhang, dess mening och mål. Men synpunkten är icke deras. Historiens filosofi har sett dagen

---

et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo, sed quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus, quod est decor et gloria eius; quo Psalmista eum celebrat indutum.»

[1] Se till det följande *La vie future* kap. IV.

i den föraktade eller misstydda judiska apokalyptiken och dess parsiska motsvarighet. »Gif en man en rätt apokalyptik och han är oöfvervinnerlig», har någon sagt. Den oöfvervinnerliga tilliten till att Herren har tiderna och folken i sin hand, och att han skall fullfölja sin trofasta frälsningsafsikt genom dom, tron på världsloppets mening och förnuft i alla de former denna tro iklädt sig och ikläder sig, den oöfvervinnerliga kraften i en sådan tro har kommit från profeternas gudserfarenhet[1].

I den profetiska gudstanken ligger förklaringen till det egendomliga faktum, att endast Mazdadyrkare och Jahvetroende utbildat en verklig religiös lära om de yttersta tingen. Den ligger icke i deras närhet och beröring som möjliggjorde lån eller inflytande inbördes — hvarför ha ej andra folk med längre beröring med perserna tillägnat sig deras eskatologi? — icke heller i hårda villkor och politiskt tryck, som sammanpressat och förtätat all inneboende spänstighet och lifskraft till ett hopp, som gaf ersättning för den närvarande tidens lidanden — hvarför ha ej andra af Babel och Assur eller andra hårda herrar hotade eller undertryckta folk, enkannerligen Israels nära blodsförvanter och grannar, Ammon, Moab, Edom och hvad de allt heta, skrifvit apokalypser och predikat världsdom?

IV.

Historien är Guds verkstad. Naturen likaså. »Genom Moses har Jahve icke lösryckts från naturen, tvärtom, han härskade öfver naturen och uppenbarade sig i den[2].» Den profetiska gudserfarenheten har räddat profetreligionen från att hemfalla *under naturreligionens ödesdigra motsats: natur och ande.* För religionen slår oundvikligt den timma, då det naiva förtroendet för gudomligheterna vacklar och den naturliga lifslusten tryter, och lifssmärtans period inträder. På det djupare frälsningsbehofvet ha naturgudomligheterna intet svar. Den högre sedliga betraktelsen och förståndskulturen upplöser själfva naturen och hela det kroppsliga, fenomenala lifvet i sken, i bedräglig

[1] H. HJÄRNE, *Historiska världsbilder* i *Norden* 1902, 48 ff.
[2] C. P. TIELE, *Geschiedenis* I, 282.

villa, såsom i Indien, eller gör det till något orent och ondt, såsom i Grekland. Frälsningslängtan finner ingen hållpunkt inom naturreligionen utan ilar bakom förlåten ut i det okända, till andens rena tidlösa lif, hvars renhet betingas af den radikala negationen af allt som ligger inom den jordiska tillvarons sfär. Motsatsen mellan gudomligt och världsligt, godt och ondt, salighet och smärta, renhet och orenhet sammanfaller med motsatsen mellan andligt och kroppsligt. Inom denna motsats utspelas den fulländade naturreligionens tragiska och hjärtegripande skådespel, sådant vi se det i brahmanism och buddhism, samt i de grekiska frälsningslärorna, som framträdde redan före Plato, men hvilkas bäst kända och renaste typer äro platonism och nyplatonism [1]. Den inre gudserfarenhet, som utgör grunden äfven i natur- och kulturreligionen, är af den art, att den icke känner en hållpunkt i det personliga, sedliga och historiska lifvet, som ger den fast fotfäste och operationsbasis i tillvarons ström. Utan den tar sin tillflykt till den oöfverskådliga strömmens i dunkel höljda, tidlösa strand. För den lyser ingen lifgifvande sol öfver tillvarons marker, utan ögat förlorar sig i den stjärnlösa nattens aningsrika skymning. Religionen uppenbarar ännu sin underbara kraft. Men när gudskunskap och salighetserfarenhet står under motsatsen ande och kropp, hvila och rörelse, och sökes bortom alla positiva bestämningar, blir följden att bryggan upprifves mellan religion å ena sidan och all verksamhet för positiva mål i denna världen, i morallif och kulturlif å andra sidan. Kulturen är ett narrspel eller en fiende. Moralen blir negativ. Till saligheten hör, för en konsekvent betraktelse, att kväfva och lämna det kroppsliga lifvet eller att stilla insöfva hvarje lifsrörelse. »Plotinus, vår tidsålders filosof», börjar Porphyrius [2], »tycktes blygas öfver, att hans själ befann sig i kroppen.» Lifsåsikten och fromhetslifvet bli asketism i egentlig mening. Den metafysiska dualismen för med sig världsundflyende genom våldsamt

[1] Både hos Plato och Plotinus löper jämnsides tanken på världens skönhet och harmoni. »Hos Plato bor humanisten jämte mystikern.» De två tankarna och intressena balansera hvarandra och inflätas i hvarandra och hafva i sina olika förbindelser en intressant och invecklad historia. Men dualismen öfvervinnes aldrig.

[2] *Plotini vita*, I.

självplågeri eller stilla likgiltighet, och uppställer såsom religionens ideal kontemplationens och extasens rena njutning (extatisk mystik) eller stadig sinnesro (kvietistisk mystik). Hur hög plats moralen än tillvinner sig på den Jakobsstege, som leder till saligheten, förblir den alltid reningsmedel, väg, och blir aldrig direkt gudstjänst.

Profetreligionerna i Israel och Iran visa sig i religionshistorien vara de enda, som genombrutit motsatsen ande och kropp och därmed skurit rötterna af det asketiska lifsidealet. Det beror på den grundläggande erfarenheten af Gud såsom frälsande, sedlig kärleksvilja. Han är för hög för att lida afbildning och dyrkan under bild. Den höga babyloniska kulturens gudabilder — likaväl som de kanaaneiska belätena och fetischerna — betraktades af mosaismen ej såsom de sannerligen äro inom polyteismens historia: ett framsteg med kulturen, utan såsom en styggelse. Hvarken tjurbilderna af Jahve eller Ahura-Mazdabilden efter den mesopotamiska konstens mönster på Darius' inskrift vid Behistun utgöra instans mot den i antiken uppseendeväckande och i religionshistorien makalösa afvoghet som Mose och Zarathustras äkta religioner[1] visade mot gudomens afbildande. Det är något helt annat, när på naturreligionens högre stadium det gudomliga uppfattades såsom den abstrakta enheten bortom mångfalden, såsom det rena, endast negativt bestämbara varat, som det vore en orimlighet och ett återfall i naivitetens stadium att afbilda. Kulturståndpunkten är en helt annan. Och bildlösheten motsvarar i profetreligionen ej gudomens eteriska och fjärran obestämbarhet. Tvärtom. För profetreligionen betyder bilden ett dödt ting[2], men Herren är lefvande och verksam. Bilden är det skapade, Herren är skaparen. Motsatsen är icke ande kontra kroppslighet, utan skapare öfver skapadt, den lefvande, nitälskande Guden öfver hvarje bild eller liknelse[3].

---

[1] *Herodot* I, 131 undrar öfver, att »Perserna ej bruka resa statyer, tempel och altaren utan till och med anse det som en galenskap att göra det, i det de, såvidt jag kan se, icke liksom grekerna anse, att gudarne ha mänsklig form.» E. Lehmann, *Zarathustra* II, 33.

[2] Jes. 44.

[3] Samma iakttagelse kan göras med hänsyn till offerkulten. I Indien, långt före Buddha, äfven i Grekland, lämnades den på ett högre stadium såsom

Hör då en *monistisk* uppfattning till profetreligionens väsen? Nej. I profetreligionen framkommer en annan dualism, som ej är metafysisk, spekulativ, en motsats mellan ande och materia, utan praktisk, sedlig, religiös.

Den är icke från början uppenbar. De af Zarathustra i Ahura Mazda's namn bekämpade daeva'erna betraktades som onda andar, hvilket icke skedde med de af mosaismen i Jahve's namn bekämpade baal'erna.

Redan Gatha'erna känna en djäfvul, *druj*, par préférance, motståndaren, »den Onde Anden», såsom namnet formuleras på denna lögnens och dödens makt, som icke är en naturgudomlighet, eller materien, sinligheten, som vi känna från de gnostiska systemen, utan ondskans och självklokhetens andliga princip och herre. De två andarne, mellan hvilka valet måste ske i lifvets strid, funnos, enligt Yasna 30, i begynnelsen och skapade för det första lif och död, himmel för de goda och helvete för de onda. I Gatha'erna är endast döden »den Ondes» område. Herren har skapat allt, ljus och mörker[1], sömn och vaka, morgon, middag, natt (Yasna 44)[2]. Sedan fördelades hela skapelsen på de tvenne. Enligt den senare uppfattningen skapade Anra Mainyu onda makter, orena djur, onda himlakroppar o. s. v emot Herrens rena skapelse.

Men denna dualism sammanblandas aldrig med motsatsen ande — kropp. Äfven den nämnes oupphörligt i Avesta. Men djäfvulen har sitt anhang inom den andliga, såväl som inom den kroppsliga världen. Herren gaf fravascherna, fylgjorna, en kropp att strida mot det onda med. Hans äro de rena elementen, jord, eld, vatten o. s. v. Dualismen hindrar icke Mazda-religionen från att vara den mest direkt kulturvänliga, antiasketiska och optimistiska religion, som finnes[3].

---

en lägre, konkretare form, som den andligare uppfattningen ej behöfde, eller såsom en gudstjänst, som ej längre gaf det efter förlossning trängtande sinnet någon hugnad. Hvem ser ej, att profeternas brinnande, lidelsefulla polemik i Guds eget namn har en annan art? Gud behöfver ej offer, han vill ej offer, utan rätt och rättfärdighet.

[1] Jfr Es. 45, 7.

[2] E. LEHMANN, *Zarathustra* II, 35 ff., 63 ff.

[3] *Le Génie du Mazdéisme.* I *Mélanges Ch. de Harlez.*

Hvarför blef ej Zarathustra, utan Buddha, Asiens ljus? Hvarför vann ej den lifskraftige förkämpen för lifvets styrka, renhet och hälsa i Herrens lönande tjänst människornas hjärtan i stället för världssmärtans och Nirvanas, dödsstillhetens, medlidsamme, blide tolk? Jag tilltror mig ej att ge hela svaret på denna invecklade fråga. En sats i svaret blir i alla händelser följande: ty han har ej pejlat lidandets djup[1]. En religions kraft mätes icke efter dess lofsånger, utan efter dess erfarenhet af lifvets elände och mörker. Endast *en* religion har gått ned i afgrunden lika djupt som väldssmärtans religion i Indien, djupare än den. Det är kristendomen. Men frälsningsbudskapet blir hos den förra pessimistiskt: det rätta lifvet är dödens stillhet; hos den senare dock optimistiskt, trots afgrunderna, ett evigt *ja* mot allt nej, som Carlyle kortast sagt det, enligt apostelns ord 2 Kor. 1, 20: »Alla Guds löften äro ja i Jesus Kristus.» Ty den i kristendomen fulländade uppenbarelsereligionen är icke fången i den metafysiska dualismen, utan har genombrutit den genom erfarenheten af Guds i ande och natur verksamma, frälsande kärleksvilja.

Det är mer än hundraårigt axiom, att den senjudiska och kristna dualismen är kommen från parsismen. Här är ej platsen att undersöka denna menings riktighet. Nog att dualismen i judendom och kristendom (och islam) är af samma slag som den i parsismen, motsatsen mellan Gud och djäfvul, gudomlig, segrande kärleksvilja och det radikala, oförklarliga onda, lif och död, förtröstan och förtviflan, himmel och helvete, tvekampen i hvilken vi stå i världen mellan godt och ondt[2] — icke den metafysiska motsatsen mellan ande oah materia, enhet och mångfald, det bestämningslösa varandet och världen. Är icke evangeliets af Jesu samtid delade djäfvulstro en mörk fläck från mörka tider på det glada frälsningsbudskapets tafla? Man gör gällande, att dualismen i evangeliet bör och kan aflägsnas såsom på en gång något utifrån inkommet och till sitt väsen främmande och mot-

[1] *La vie future* sid. 392. Jag hänvisar till den framställning af det religiösa problemet om lif och död, som jag gifvit i detta arbete, kap V.
[2] Ef. 6, 11 ff.

stridigt. Det torde vara en vanlig åskådning[1]. Jag kan ej se annat, än att den djupare erfarenheten af synd, lidande och nöd, som är en religions styrka, med nödvändighet förde från profeternas monism till dualismen i evangeliet, och att denna utveckling hör till de betydelsefullaste inom uppenbarelsereligionen. Tecken till en sådan insikt saknas ej i den nyare teologin[2]. Jesus har skärpt dualismen, ej förmildrat den. Längre än till hans: »fienden har gjort det», har ingen kommit i det ondas problem. Någon teodicé finns ej hos Jesus, något försvar för Gud i nödens och syndens hemska och dunkla brottmål af det slag som Jobs vänner förde på tungan och som apologetiken i alla tider gjort sig välment möda med. Alla försök inom kristendomen att komma ifrån eller öfver dualismen ha antingen försvagat kraften som ligger i evangeliets orädda verklighetssinne, eller också ledt till den orimligheten, att sätta dualismen i Guds väsen. Det förra gäller om alla försök att göra det onda till en skugga i och för taflans harmoni, till ett nödvändigt moment för en högre utveckling. Det senare beteendet är alltid utsatt för holländaren Robbert Robbertsz' svar till två strängt kalvinska präster, då de ville sätta honom i knipa med frågan om syndens ursprung: »När den första synden var begången, skyllde mannen på kvinnan, och kvinnan på ormen. Ormen, som ännu var ung och dum, han teg. Nu har han blifvit gammal och säker och kommer till Dortrechtersynoden och säger, att Gud har gjort det.» Hos Jesus söker man förgäfves teorier i den ena eller andra riktningen. Jesu teodicé är icke en tolkning för förståndet utan en uppgift för viljan: »vaken och bedjen», »fräls oss ifrån ondo», och en viss förtröstan om slutet: »nu går dom öfver denna världen, nu skall denna världens furste utkastas», »hvarje plantering som min himmelske Fader icke har planterat, skall uppryckas.» Men Jesus har äfven förhindrat det religiösa och sedliga lifvets dualism att fastna i någon naturmotsats. Hela lifvet, hela tillvaron är dess skådebana. I själens ensamhet med Jesu Kristi och vår

---

[1] Se t. ex. W. BOUSSET, *Die jüdische Apokalyptik*, 61 f. Bousset tillfogar dock: »Dualismen var omhöljet för evangeliets väldiga sedliga allvar och religiösa djup.» Därmed är den vanliga rationalistiska betraktelsen öfvervunnen.

[2] A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 92 ff.

Gud sker det afgörande. Där hämtas kraften. Sedan utkämpas striden i morallif och kulturlif med positiva uppgifter, med landvinningar för Guds rike. Luther känner de båda slagen af världsundflyende[1]. Det är ett utförande af det evangeliska ordet: »icke beder jag, att du skall taga dem bort ifrån världen, utan att du skall bevara dem från det onda». Om detta bevarande midt i lifvets bistra möda sjunger Paulus sin segersång: »Jag är viss därpå.» Hans ord äro gensvar af psalmistens: »Herre, hafver jag dig.» Religionens lösen blir: icke världens förgyllande, icke världens undflyende, utan världens öfvervinnande.

V.

Platsen för den nya gudserfarenhet, som i religionshistorien bildar en särskild art af uppenbarelse, var profeternas själslif. De hörde den eviges röst och sågo hans hand utsträckt öfver folk och tider. Hvad som försiggick mellan dem och Gud, tillhör det inre lifvets hemlighet. Men i själfva gudsumgängets fördolda helgedom ligger grunden till den klara skillnad vi kunna se mellan profetreligion och naturreligion, mellan uppenbarelsereligion och kulturreligion. Att undersöka den högre inre gudserfarenheten i dess grundformer hör till religionspsykologins angelägna och stora uppgifter. Den teologiska religionspsykologin, t. ex. hos en W. Herrmann, har skarp blick för den väsentliga åtskillnaden, men opererar med ett alltför begränsadt material och med en synpunkt, som är af högsta värde för religionsvården och kyrkans behof, men som lämnar viktiga företeelser af väsentlig mystik inom uppenbarelsereligionen, såväl efter Kristus som före Kristus, utom räkningen. Den moderna religionspsykologin i Frankrike, Amerika och England[2] har ännu ej kommit till en afgörande uppmärksamhet för den olikhet, hvarom här är fråga. Detta beror på att den för det mesta hittills sysselsatt sig med mera allmänna typer och företeelser, i Amerika efter statistisk metod med insamlande af en massa religiösa

[1] W. Herrmann, *Verkehr des Christen mit Gott. 2 Aufl. 212 f.*

[2] En kort och upplysande öfversikt öfver en del nya religionspsykologiska arbeten kan fås hos Harald Höffding, *Om nogle religionsfilosofiske arbejder fra den nyeste tid*, 32 ff.

självbekännelser, och icke koncentrerat sitt arbete på de få, stora religiösa personligheterna, som efterlämnat skildringar af sitt inre lif. En religionspsykologi, som ej riktar sin uppmärksamhet företrädesvis på män, sådana som profeterna, Paulus, Augustinus, Pascal och Kierkegaard, kan utan tvifvel utföra ett viktigt och löftesrikt värf. W. James' arbeten äro ett godt bevis därpå. Men man kan ej vänta, att den skall komma in på de djupaste problemen i personlighetsmystikens psykologi.

Skulle icke en dylik religionsvetenskaplig uppgift kunna anses vara af det religiösa tänkandets historia anvisad åt Nordens kristenhet, där uppmärksamheten för personlighetsbegreppets och personlighetssymbolens betydelse i det religiösa förhållandet är äldre och djupare rotad än annorstädes? I Sverige har den andliga odlingens gyllene tråd i åtminstone ett århundrade utgjorts af den personlighetsfilosofi, som har sin mest typiske och kraftigaste personlighet i Erik Gustaf Geijer, sin oförliknelige arkitekt i Boström, sin fine och djupe självskildrare i Pontus Vikner och sin universellaste ande i Viktor Rydberg. Den byggnad, Boström uppförde, var så fulländad i sin kristallklara prakt, att det ett ögonblick såg ut, som om arbetets dag var slutad, och som om kommande släkten, som ville lefva och arbeta, skulle lämna det färdiga systembygget som ett ståtligt mausoleum åt dess strålande skönhet och söka sig nya platser till ny grundläggning. Men att kontinuiteten dock icke är bruten i djupet, därom vittnar på skilda sätt, men med gemensam känsla af personlighetsprincipens vikt, religionsuppfattningen i det som är äkta i svensk religionsförkunnelse och religionsbehandling i teologisk eller filosofisk vetenskap såväl som i det som talats och sjungits och skrifvits till uppbyggelse.

Och Danmark, Kierkegaards land och Grundtvigs land! »Alle har de — alle som en, hvor langt de end gik fra hinanden, staaet Vagt om *Personlighedens* Begreb, Det er ikke — som idelig i Tyskland — blevet opløst, selv ikke af Brøchner. Her er Punktet, hvor selv den fortyskede Martensen viser, at han er dansk, her er det Højdepunkt, vi naaede til i Kierkegaard; her er den blivende Gyldighed hos Rasmus Nielsen. Nu taler hver moderne Skolast i Tyskland om »kristelig Personlighed». Men hvor gammel kendt er denne Tale ikke hos os, selv i en tid da man knap nævnede denne ting i Tyskland,

hvor gennemarbejdet er ikke dette Begreb i vor Tænkning?»[1] — Undersökningen af den religiösa erfarenhetens psykologi är dömd att hejdas och stanna vid det personliga, individuella lifvets egen hemlighet. Men den kan bringa ökad klarhet öfver den motsats[2], vi redan så tydligt skönja mellan ett gudsumgänge som når sin höjdpunkt i extasens rena njutning eller Nirvana's rena likgiltighet, där det personliga, medvetna och viljande lifvet rinner ut och förlorar sig som strömmen i hafvet — och ett gudsumgänge som når sin höjdpunkt i profeternas personligheten omskapande[3] och nya tankar och ny öfvermänsklig handlingskraft meddelande möte med den lefvande Guden samt i Jesu samlif med sin himmelske fader.

Värderingen utfaller alltefter den personliga ställningen olika. Utan tvifvel innebär den senare religiösa erfarenheten med sin kunskap om Gud såsom en lefvande, verksam, personlig eller öfverpersonlig allmakt, lifvets och historiens herre, ett vida svårare problem för tanken än själens innerliga försjunkande i tillvarons dunkla, fjärran djup. Men ingen uppmärksam iakttagare kan förneka den skarpa, karakteristiska skillnaden. Tydligast är den hos de stora, grundläggande personligheterna. Man jämföre Israels profeter med de store, för det mesta onämnde, som tala till oss i Upanischaderna[4]. Man jämföre Jesus med Buddha! Skillnaden kan uttryckas i den förra jämförelsen med orden profet — mystiker, i den senare med orden Guds fullkomlige uppenbarare, Guds son, Gudamänniskan — vägvisaren till Nirvana. Men de två typerna stanna icke där, utan äro genomgående äfven hos de många, som äro religiöse af andra, tredje, fjärde ordningen och åberopa sig på de store, och, då det hemlighetsfulla, odelbara och outgrundliga finnes i båda, vill

[1] E. LEHMANN, *En tysk Bog og en dansk Betragtning* i *Teologisk Tidskrift* 1903 (IV), 282.

[2] Ej att förväxla med olikheten mellan konstgjord, virtuosmässig och haltfull upplefvelse. Äfven inom den i extasen fulländade naturmystiken finnes denna skillnad.

[3] Jer. 1. Jfr W. HERRMANN, *Römische und evangelische Sittlichkeit*, 3 Aufl.

[4] Indernas mästerskap i oändlighetsstämningen och dess teorier observerades redan af de gamle. PHILOSTRATUS lägger i munnen på Apollonius af Tyana de orden, att alla önska lefva i Guds närhet, men att endast inderna bringa det därhän.

jag om båda använda ordet mystik och skilja dem från hvarandra såsom *personlighetsmystik* och naturmystik eller kanske bättre *oändlighetsmystik*[1].

Ty skillnaden ligger i det personliga lifvets rol. Frågan är, skall allt det individuella dämpas och utplånas i fromhetens mål och höjdlägen? Eller skall det omskapas och renas, så att det naturliga jaget offras och det eviga kärlekssammanhanget med Gud, dogmatikens »gudsbeläte», den germanska medeltidsmystikens »själens gnista» *(Fünkelein)* förverkligas och framväxer till en ny människa, en Gudsmänniska, till den sedliga personlighetens koncentrerade och verksamma kärlekslif? Är vägen till kunskap om det gudomliga en *via negationis,* som leder, såsom Plotinus säger, hinsides tillvaro, dit där »själen utan att vara god eller ond eller någonting annat», utan medvetande om kropp eller ande mottager det gudomliga? Gäller det att med Hierotheus nå den »hemlighetsfulla, tysta stillheten, som upplöser medvetande och form», eller med Areopagiten, Eckhart och Ruysbroek att komma till »det gudomliga mörkret», »det namnlösa, formlösa intet»[2]? Eller är vägen till Gud en *via positionis,* som leder genom hel själfafklädelse och självförnekelse, men till en rikare och starkare personlig lifsbestämdhet, till en gudomlig, i det mest glödande och mest fulländadt och konstnärligt formade personliga lif, Jesus Kristus, uppenbarad kärleksvilja? Hon låter märka sin närvaro genom många goda och underbara gåfvor, men ingenstädes är hon närmare, icke känner hon någon *högre* ställning till Gud och rikare fullhet af Gud än i den högsta gåfvan: den på lefvande gudsförtröstan byggande personliga kärleken, som i sin varma, blödande eller jublande mänsklighet är så tydligt skilld från mystikens i djupet kyliga, men till alla försakelser och till bålets lågor utan klagan redobogna självuppoffring (1 Kor. 12 och 13). Gud — är han det stora, stilla oändlighetshafvet, som längtar efter att låta de inviduella söndersplittringarne åter alla flyta ihop utan form och namn i ljuflig slummer i sin dunkla famn? Eller Gud — är han den öfverväldigande, tändande, brännande, heliga kärleken, som

[1] Jfr *Nutidsbildning och kristlig innerlighet* i Förhandlingar vid studentmötet i Sorö 1903.

[2] W. R. Inge, *Christian Mysticism,* 97, 103, 182.

alstrar och vill personligt lif? Kan han uttryckas för oss endast i ett personligt kärlekslif, så att det blir sannt, att *extra hunc hominem nullus Deus reperitur?* Äro vi honom närmast och likast i glädje öfver personligt lif?

Med den skillnad, vi angifvit, sammanhänga tvänne olikheter mellan uppenbarelsereligion och mystisk religion.

Först i fråga om personlig auktoritet. Den enes *religiösa* förbindelse med den andre blir inom oändlighetsmystiken på sin höjd något opersonligt, ett recept, en anvisning, »upplysning», »kunskap» om sättet för att ernå erfarenheten. Stora personligheters makt och hemul spela äfven inom oändlighetsmystikens område en viktig rol, ty det hör till människolifvets villkor. Men det strider mot den tidlösa, historielösa mystikens grundsats och väsen. Inom buddhismens treenighet är *dhamma,* läran, anvisningen, otvetydigt det högsta momentet[1]. Den högsta grekiska religionsutvecklingens heroer, en Sokrates, Plato, Plotinus ha till förmån för gudsförhållandets renhet afvisat personlig auktoritet. Och mystiken inom kristendomen känner den religiösa relationen till Jesus Kristus i evangeliet, i historien, såsom en börda och en ofullkomlighet[2]. Det gamla kristna grundproblemet: huru förena kristendomens olösliga förbindelse med en företeelse i tiden, Jesu omistliga personliga auktoritet — med kristendomens anspråk att vara den absoluta religionen[3] och med det religiösa förhållandets upphöjelse öfver all relativitetens risk, finnes egentligen icke till för mystiken.

Inom uppenbarelsereligionen är den personliga auktoriteten

---

[1] *Treenighet* sid. 16 ff.

[2] W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott* 2 Aufl. 18: »Mystiken är en särskild form af religionen, nämligen en fromhet, som känner det historiska i de positiva religionerna såsom en börda, som den gör sig fri ifrån.» M. KÄHLER, *Das Offenbarungsansehen der Bibel,* 35: »Bibeln är ett skyddsvärn mot all mot historien afvog mysticism. Den vill endast veta af den innersta omedelbarhet i förhållandet till Gud; känsla och fantasi gälla för densamma såsom de religiösa organerna, samfund och historia komma för religiositeten i betraktande endast såsom hinder och måste så mycket som möjligt afvisas till det inre lifvets fromma.» — I bibel-frågan komma dessa olikheter alltjämt till synes. Man söker lösa den på den mystiska religionens ginväg. Problemet, som den kritiska bibelforskningen gör aktuellt, är mer inveckladt än så.

[3] Se E. TRÖELTSCH's viktiga skrift: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte,* där problemet uppställes i hela sin omfattning.

en integrerande del af religionen och erkänd såsom sådan. Det gäller redan de gammaltestamentliga profeterna. Uppenbarelsen är förbunden med deras personer, såsom Wellhausen med oöfverträfflig skärpa och kraft sett det och uttryckt det.

»Det hör till den profetiska, den äkta uppenbarelsens begrepp, att Jahve utöfver all ordningsmässig förmedling meddelar sig för individen, den kallade, i hvilken den hemlighetsfulla, odelbara förbindelse blir energisk, hvari gudomen står till människan. Lösryckt från profeten, hoc est in abstracto, gifves det ingen uppenbarelse. Hon lefver i det mänskliga jaget. En syntes af skenbara motsägelser uppstår därigenom: det subjektiva i högsta mening, upphöjdt öfver alla stadgar, är det i sanning objektiva, det gudomliga.»

Förbindelsen mellan religionen och de utkorade gudsmännen blef i fortsättningen ej lossad, så att den tilläfventyrs kunde betecknas såsom en lägre, uppfostrande åtgärd. Utan det i religionshistorien oerhörda har skett, som skapar paradoxet i kristendomen, att uppenbarelsereligionen nått sin fulländning icke i en fullkomlig lära och frälsningsanvisning, utan i en person. »En annan grund kan ingen lägga.» I denna person äro gudomligt och mänskligt, objektivt och subjektivt ett, så att han står på samma gång »såsom den gudomliga kärlekens och den mänskliga trohetens fulländning» [1] och förmedlar de sinas umgänge med Gud. Personlighetsprincipen är den evangeliska kristendomens styrka. Den känner en auktoritet: personlighetens [2].

För det andra blir den mystiska religionen i egentlig mening tillgänglig endast för den andliga kulturens och förfiningens *upper ten thousand*. Endast de ha tid och förmåga att skaffa sig den erfarenhet, hvarom det är fråga. De mystiska religionerna äro till sitt väsen aristokratiska och måste utstyras med ett exoteriskt hölje för att kunna bli tillgängliga för »de arbetande och betungade».

Men Jesus prisar sin himmelske fader, att han fördolt det för de visa och uppenbarat det för de enfaldiga. För att se

---

[1] Fr. Fehr, Långfredagspredikan 1892.

[2] Jfr Harald Høffding, *Religionsfilosofi*, 246 ff., 275 ff., I linie med de tankar, som där uppställas, ligger, om de utdragas, den evangeliska religionens auktoritet: Jesu personliga auktoritet. Men dit ledas de ej.

Gud kräfves ett rent hjärta och en klar, sann personlighet, icke förfining och en konstfull metod, för att känna honom behöfves barnasinne, icke filosofi[1]. Profeterna och Jesus vända sig till samvetet, till det elementära, sedliga censoriet i människan och räkna på dess instämmande. Det tecken Jesus gaf var Jona profetens, botpredikans tecken. Därför är förkonstling evangeliets värsta hinder. Fariseer kan Jesus ej med. Men han går in till syndare och publikaner och äter med dem. Hans apostlars inträdeskort är icke utomordentliga erfarenheter, änskönt de ega sådana; utan »genom sanningens uppenbarande förorda vi oss hos hvarje mänskligt samvete inför Gud.»

Ett dubbelt missförstånd måste här undanrödjas. Naturmystik och oändlighetsmystik betyder ingalunda frånvaron af sedliga element. Tvärtom intar *det sedliga en allt större plats* i den »rening», i de medel, som skola leda till smakandet af det gudomliga, och detta såväl utom som inom den kristna kyrkan, i Indien, i platonism, nyplatonism och sufism lika väl som i medeltidsmystiken[2]. Men själfva gudsumgänget ligger *jenseits von Gut und Böse*. Det personliga lifvet i sin karaktärsfullhet och lifsenergi blir dämpadt genom gudsumgänget, ej fylldt och stärkt. För munk- och oändlighetsreligionen försvinner personligheten. Det är ingen slump, att i den första munkorden, den som Pachomius samlade, bröderna uppdelades och uppkallades efter alfabetet[3]. Det sedliga blir en askes, en själföfning för att komma utöfver allt »kreaturligt», men ej en direkt gudstjänst med ett positivt mål, Guds rike. Reformatorerna hade den anmärkningen emot sina motståndare, att de ej kunde säga, hur den helige Ande gifves och hur goda gärningar komma till stånd.

Vidare innebär ingalunda skillnaden mellan personlighetsmystik och oändlighetsmystik, att från den förra ovanliga, »onormala» fysiska och psykiska företeelser, visioner, extatiska tillstånd etc. skulle vara bannlysta. I himmelska syner och

---

[1] W. James har rätt i, att ingen och ingenting i katolsk teologi talar så hjärtligt till sjuka själar som Luther. *The varieties of religious experience* 246. Ändock förfogar katolicismen öfver mystikens sublimaste uttryck!

[2] Se W. R. Inge, *Christian Mysticism*.

[3] L. Moltesen, *Det kristne Munkevæsen*, 104.

utomordentliga hänryckningar kan Gud låta sin makt och kärlek uppenbaras. I sådana former kunna inom uppenbarelsereligionen afgörande erfarenheter vara klädda. Lärjungarne på förklaringsberget och Paulus på Damaskusvägen äro bevis därpå. Flere af profeterna hade clairvoyanta och våldsamma själstillstånd, sådana som utmärkte de kanaaneiske nabi'erna, andra ej[1]. Sådana erfarenheter äro ej inskränkta till uppenbarelseperioden[2] utan tillhöra ännu i vår tid, allt efter personlig utrustning och Guds vägar, många kristnas erfarenhet[3]. Men skillnaden från den mystiska religionen är uppenbar. 1:o Inom uppenbarelsereligionen saknas de utomordentliga själstillstånden hos flere af de ypperste. Jag fäster mig ej uteslutande vid, att om Jesus intet extatiskt drag, ännu mindre någon extas i egentlig mening berättas, ty han intar en ställning för sig. Men t. ex. hos den störste af profeterna, Jeremia, saknas hvarje antydan om extatiska tillstånd. Icke heller Luther hade sådana. 2:o. Där de finnas åberopas de icke såsom en nödvändig förutsättning för att nå fram till Gud, ej heller såsom det högsta eller väsentliga i religionen. Paulus tvingas till att i 2 Kor.-brefvet 12 öfvervinna sin försynthet och tala om sina syner och uppenbarelser. Men i 1 Kor. 12, 31 gör han upp rangskalan, och sätter kärleken öfver ett sådant utomordentligt tillstånd som tungomålstalandet.

Extatiska tillstånd förekomma i all naturreligion såsom det högsta och egentliga gudsumgänget, på lägre stadier i våldsamma yttringar, i den högre utvecklingen i renade och föräd-

---

[1] S. Michelet, *Israels profeter som åbenbaringens bærere,* i *Religionsvetenskapliga Kongressens i Stockholm* 1897 förhandlingar, 494 ff. Muhammed var visionär, men var angelägen att ej räknas bland sin samtids yrkesextatiker och siare.

[2] Man kan inom uppenbarelsereligionen särskilja uppenbarelseperioden, under hvilken alltjämt nya tankar och nyskapande gudserfarenhet framkommit hos profeterna och som fulländades i evangeliet, från gudsmännen efter denna tid, som förhålla sig sekundärt till uppenbarelsen. Dillmann-Kittel, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie* 65 ff. Med hänsyn till Luther kan man vara tveksam, huruvida honom bör tillerkännas platsen af profet utöfver hans plats såsom reformator.

[3] S. Michelet påminner om H. N. Hauges uppenbarelse den 5 april 1796. Exemplen kunna mångfaldigas.

lade former. För praktiskt syfte, till ledning för fromheten har den älsta religionspsykologin sett dagen inom naturreligionen. I Indien och Grekland, som äfven i detta hänseende blifvit läromästare både åt öster (sufismen) och väster (den kristna mystiken), studerades och beskrefs med utomordentlig skärpa och finhet det mystiska tillståndets vilkor och grader. Då människan är i grunden densamma, blef extasens jakobsstege öfverallt sig väsentligen lika[1]. På dess topp befinner sig extasen i egentlig mening, en så till det yttersta förädlad och förfinad oändlighetsnjutning, att den är himmelsvidt skild från den lägre mystikens sinnliga känslorus, och att den för analysen upplöser sig i ett luftigt intet. Extasen är ett tillstånd utom medvetandet, som ingalunda sammanfaller med hvad språkbruket gemenligen sammanfattar under benämningen extatiska företeelser. Det är icke sådana tillstånd Paulus beskrifver i 2 Kor. 12. Ty Paulus har minne af hvad han hört och sett. 3:o. Den egentliga extasen, som är oändlighetsmystikens mål, är otänkbar såsom form för uppenbarelsereligionens högre gudserfarenhet. Ty denna innefattar kännedom om den lefvande Guden och en uppenbarelse af hans väsen. Men extasen utesluter hvarje positiv kunskap och hvarje sanningsmeddelelse.

Man må icke i förståndsmässighetens intresse undanskjuta och missakta de utomordentliga sinnestillstånden, i hvilka Gud meddelar sig med människorna efter sitt goda behag. Inläggen till förmån för de utomordentliga erfarenheterna och religionens hemlighet[2] äro innerligt välkomna emot intellektualismens tryckande makt. Men det är ett dåligt korrektiv att ramla öfver i mysticism. Hvad Gud i stilla eller våldsam hänryckning, i röster, i syner, vill skänka af heliga minnen som kunna skimra och lysa lifvet igenom, det är hans goda behag. Må blott ej det religiösa lifvet inrättas på det som ej kan eller får tagas! Vi få ej utbyta Pauli rangskala emot oändlighetsmystikens.

---

[1] Oändlighetsmystiken är sig öfverallt lika. MÆTERLINCK finner, i *le Trésor des Humbles,* att Ruysbroek, »fast han icke visste det, kände till platonismen i Grekland, sufismen i Persien, brahmanismen i Indien och buddhismen i Tibet.» W. R. INGE, *Christian Mysticism,* 171 f.

[2] B. DUHM. *Das Geheimniss in der Religion.*

Inom den invecklade religiösa skapelse, som heter kristendomen, fick icke blott profetreligionen utan äfven den ariska natur- och kulturreligionen sin fortsättning, fastän dess oändlighetsmystik erhöll en stark kristen tillsats, dels i medvetandet om den lefvande Guden, som verkade såsom arf från evangeliet, medan åskådningens konsekvens alltjämt förde till panteism eller abstrakt idealism, dels i det nya svärmiska motiv, som hemtades af Jesu från historien mer eller mindre lösryckta bild, dels i den kristna moralen. Inom kristendomen kunna innerlighetens två hufvudtyper studeras såväl i mångfaldigt nyanserade blandningsformer, sådana som Areopagiten, Bernhard, Mäster Eckhart, Teresa, Wordsworth och Amiel, som hos personlighetsmystikerna, den omsider af de kristna barndomsintrycken återvunne Augustinus, en Luther, Pascal, Vinet, Kierkegaard, Vikner. Luther hade själf tjusats af den mystiska religionen, katolicismens ädla, äkta blomma, som lefde i sin ovanskliga skönhet midt ibland gärningslära, sakramentsmagi, världsliga maktanspråk och förfallets ogräs. Vi minnas Luthers varma anbefallande af den Tyska Teologin, som han 1518 fullständigt utgaf. När Luther senare gentemot den mystiska religionen, sådan den framträdde hos Carlstadt och Zwickauprofeterna, med dess oevangeliska motsats mellan ande och kropp, inre och yttre och dess öfverbalansering till lagiskt väsende, närmare utbildade sin egenart, frigörelsen genom Kristus i tro och kärlek[1], skar han alla »svärmeandar» öfver en kam och blef orättvis emot många af dem, som fortsatte mystikens bästa traditioner. Klart är, att han med det religiösa geniets exklusivitet ej skulle kunna betrakta den mystiska religionen såsom en annan grundtyp med berättigande i sin art, med skönhet och sanning och hemkänsla i innerlighetens och gudshängifvenhetens värld.

Luther har med oförliknelig rikedom och klarhet skildrat »en kristen människas umgänge med Gud» enligt uppenbarelsereligionens egendomlighet i motsats mot den sublima oändlighetsmystiken. Tro, förtröstan är uttryck för personlighetsför-

---

[1] *Glaube und Liebe* är det ständigt återvändande grundtemat i skriften *Wider die himmlischen Propheten.*

hållandet. Genom att stödja tron på Kristus, på uppenbarelsen, icke på någon egen mångtydbar eller vacklande erfarenhet i form af mystiskt känslolif eller laguppfyllelse, vann Luther visshet om frälsning. I frälsningsvissheten samt i trons innerliga förbindelse med det nya lifvet har Luther för det ringaste kristna lif lika väl som för store utkorade på det enklaste och klaraste sätt angifvit personlighetsreligionens särmärke och mystikens (såväl som lagreligionens) öfvervinnande[1]. Han säger om sina motståndare: »De lära ingenstädes, hur man skall bli kvitt synden, få ett godt samvete och vinna ett fredadt och gladt hjärta inför Gud, hvarpå dock all makt ligger».

Luther har mot »svärmeandarne» äfven angifvit ett psykologiskt kännetecken på personlighetsmystikens gudserfarenhet, nämligen *terrores conscientiæ,* samvetsångesten, Frygt og Bæven, som träffsäkert anger hans religions åtskillnad från oändlighetsmystiken, dess personliga, sedliga bestämdhet och känsla af Guds aktivitet. Jag citerar Luthers bref till Melanchton af den 13 januari 1522[2]. Han uppmanar Melanchton att pröfva de föregifna profeterna. Därtill hör att fråga dem, »om de ha erfarenhet af de andliga trångmålen och de gudomliga födslosmärtorna, döden och helvetet. Hör du endast ljuflighet, lugn, hängifvenhet (som de kalla det) och fromhet, så skall du icke godkänna dem, ens om de säga sig vara upplyftade till den tredje himmelen.» I följd af den vikt jag lägger vid denna text, må den anföras i original:

»*Quæras, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes, infernosque. Si audieris blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum sese raptos dicant, non approbabis.* Quia signum filii hominis deest, qui est βάσανος, probator unicus Christianorum et certus spirituum discretor. Vis scire locum, tempus, modum colloqviorum divinorum? audi: *sicut leo contrivit omnia ossa,* et *projectus sum a facie oculorum tuorum,* et *repleta est malis anima mea, et vita mea inferno appropinquavit.* Non sic loquitur Majestas (ut vocant) immediate, ut homo videat, imo, *non videbit me homo,*

---

[1] A. HARNACK, *Dogmengeschichte* 3 Aufl. III, 759.
[2] DE WETTE, II, 124 ff.

et vivet. Et stellam parvam sermonis ejus non fert natura. Ideo enim per homines loquitur, quod loquentem ipsum ferre omnes non possumus. Nam et virginem turbavit angelus, sic et Danielem, sic et Ieremias queritur: *corripe me in judicio, et non sis tu mihi formidini.* Et quid plura? Quasi Majestas possit cum vetere homine loqui familiariter, et non prius occidere atque exsiccare, ne foeteant odores ejus pessimi, cum sit ignis consumens. Etiam somnia et visiones sanctorum sunt terribiles saltem, postquam intelliguntur. Tenta ergo et ne Iesum quidem audias gloriosum, nisi videris prius crucifixum.»

Det är sant, att talet om *terrores conscientiæ,* som Melanchton efter Luthers erfarenhet, knappast efter sin egen, upptagit i Apologin och uppställt såsom trosvisshetens nödvändiga förutsättning, vållat oklarhet och onatur inom den lutherska fromheten. Man måste ge Spener rätt i hans kritik, att erfarenheten hos de kristna är olika. »Hos många går det lindrigare till, och knappt märkes lagens kraft, förrän evangelii tröst åter botar allt[1].» Det är oriktigt och opsykologiskt att göra den store troshjältens erfarenhet i detta stycke till ett mönster för alla. Det har straffat sig i botkampens virtuositet och återfall i känsloreligion och lagreligion.

Men det går ej heller att med Ritschl och Harnack förklara Luthers terrores conscientiæ, hans angustias spirituales, mortes och infernos såsom betingade af hans individuella läge och den okunnighet om frälsningen, hvari hans kyrka hållit honom. Ty sådana erfarenheter tillhöra icke blott Luther utan äfven uppenbarelsereligionens gudsmän i Skriften, som Luther i det anförda brefvet åberopar sig på. De ha besannats af många nämnda och onämnda efter Luther. Och ännu i dag utmärka de en genomgripande och lefvande gudserfarenhet. De inskränka sig icke till den reflekterade skuldkänslan, utan innebära det mänskligas hela reaktion vid mötet med Guds oändliga helighet och kärlek.

Luther utesluter icke utomordentliga och extatiska psykiska tillstånd från ett verkligt umgänge med den lefvande Guden. Han talar uttryckligen om »de heligas drömmar och

---

[1] A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* II, 113.

syner.» De äro hvarken nödvändiga betingelser eller uteslutna. Där uppenbarar sig personlighetsmystikens andliga och sedliga art. Inom oändlighetsmystiken är det egentliga och högsta gudsumgänget bundet vid ett noga bestämdt fysiskt och psykiskt tillstånd, extasen. En fin och luftig, men ej omärklig kvarlefva röjer sig sålunda i den högsta och sublimt förädlade religiösa själfkulturen i kulturreligionen, en kvarlefva från dess ursprung, naturreligionen.

Luthers ord till den i de religiösa erfarenheternas djup mindre hemmastadde Melanchton gifva oss ett fast grepp på den psykologiska åtskillnaden mellan de båda arterna af gudserfarenhet.

Oändlighetsmystikens kännetecken är *blanda, tranquilla, devota et religiosa.* Den helige Frans hörde ängelens stråkdrag på den himmelska fiolens sträng. Tonens oändliga ljufhet och fägring var sådan, att ett stråkdrag till skulle hafva medfört döden af idel sällhet. Oändlighetsmystiken, vi taga den här alltjämt i dess renaste former, söker sig ut till det gudomligas möte genom att bit för bit lemna det kreaturliga och afkläda sig alla bestämningar, och ge sig sakta ut bortom tillvaro och icke-tillvaro. Utanför det yttersta skäret af medvetet lif är målet beläget, inhöljdt i töcken. Det är utan rum och form, utan namn och minnesbild. Stunderna i den äkta extasen kunna ej ens skildras, ty medvetandet är slocknadt. De äro endast omgifna af outsäglig helgd och eterisk doft. Under den tid, då Porphyrius vistades i sin beundrade mästares närhet, ernådde Plotinus fyra gånger förening med det i allt varande gudomliga lifvet[2]. Det renaste i extasens njutning ligger i den steg för steg vunna befrielsen ända till lifvets yttersta gräns.

Hur annorledes i personlighetsmystikens värld, hos en Jeremia, en Paulus, en Augustinus, en Luther, en Kierkegaard! Herre låt mig slippa! Gå bort ifrån mig! O, culpa mea! Den arma människovarelsen darrar och skälfver, blöder och kvider. Där en utsträckt hand, en trånande, drömmande blick. Här en människa som bäfvar tillbaka och ej vågar lyfta ögonen. Där en himmelsfärd. Här en kamp i dödens mörker. Den af nåden besökte känner

---

[1] *Vita Plotini,* XXIII.

Guds väldiga grepp öfver sig och skälfver därunder. Men han slipper ej undan och han vill ej slippa, ack, han kysser och välsignar handen. Ty hon lyfter upp honom i en annan värld, i lifvets saliga rike, och håller honom så fast, så trygg, att han kan trotsa synd och död och djäfvul. Där friheten i oändlighetens luftiga rymd. Här friheten i den allsmäktiges hand. Där sträfvan till det ena, stora, outsägliga. Här ett möte, i stillheten, i öknen, i arbetet, med en anfallande, lefvande, verksam vilja, med en öfversvallande, öfverväldigande personlig lifsfullhet af helighet och kärlek, för hvilken allt annat hvad lif heter är som en försvinnande fläkt. Där den stora stillheten, det gudomligas fjärran outgrundlighet. Här en lefvande, en outsägligt verksam, förkrossande och frälsande Gud.

Jag utför icke vidare den jämförelse i psykologiskt hänseende, som betingas af extasens olikhet mot personlighetsmystikens angustiæ och terrores. När man studerar gudsumgängets egendomliga och betydelsefulla yttringar i själslifvet inom och utom uppenbarelsereligionen, kan man, om man eljes ser sig nödgad att göra det metapsykiska trossprånget från människosjälens erfarenhet till Gud och hans verk, icke värja sig för det starka intrycket, att Gud, om jag får tala så mänskligt barnsligt och fåvitskt om den allsmäktiges outgrundliga verksamhet, inom personlighetsmystiken förhåller sig på ett helt annat sätt ingripande, själfmeddelande, angripande, verksam, uppenbarande, framträdande — i själslifvets värld liksom i historiens värld[1]. Gå vi från erfarenheten till den Erfarne, afsöndrar sig en del af den religiösa innerlighetens område såsom *området för en särskild Guds uppenbarelse.*

Extas i högsta mening är oförenlig med personlighetsmystikens viktiga och gifvande erfarenheter. Angustiæ och terrores äro främmande för den äkta oändlighetsmystiken. Vi skola icke glömma, att han, den ende, som själf i ett personligt kärlekslifs brännpunkt eger och meddelar Guds väsens oändliga lifsfullhet, Jesus Kristus i sitt outgrundliga samlif med Fadren icke visar oss tecken till extas, men ej heller terrores och angustiæ, sådana gudsmännen före och efter honom kännt dem.

[1] Jfr E. G. Geijer, *Föreläsningar öfver människans historia,* 217.

Getsemane och Golgata äro rum för ångest öfver all ångest och trångmål öfver allt trångmål. Men aldrig höres ett: o, culpa mea...

Den kristna församlingen kan ej bygga sin visshet om att ega Guds uppenbarelse, Guds ord genom profeterna och i Kristus, på någon historisk eller psykologisk undersökning. Hon kan icke vänta i ovisshet, medan den sker, utan hon bygger sin visshet på kyrkans af hvarje pånyttfödd själ besannade erfarenhet och vittnesbörd. Sammaledes det vetenskapliga uttrycket för församlingens medvetande om sig själf, kyrkans dogmatiska teologi[1]. Men det är af vikt, att de anspråk, som en sådan visshet innebär, undersökas i ljuset af religionens hela historiska verklighet på vår jord. Det visar sig då på ett öfverraskande sätt, att uppenbarelsevissheten inom kristendomen icke inskränker sig till att vara en analogi till hvarje religions visshet om sitt föremål, utan att den motsvaras af en i historien och själslifvet skarpt markerad, djupgående olikhet inom religionens värld. Den komparativa religionsvetenskapen är ännu i det stora hela så bländad af arbetsfältets mångskiftande rikedom och så full af glädjen att — till sin egen lika väl som till kyrkans hugnad och sanna väl — ha sluppit ut ur den kyrkliga formuleringens stängsel, att den ej fått blicken koncentrerad på den egendomliga gränslinie inom religionens historia, som ej kan undgå att tilldraga sig uppmärksamhet och en vida mer detaljerad pröfning, än den som i dessa »synpunkter» kunnat ske.

[1] Jfr L. IHMELS, *Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.*

Till sidan 212: »Lagen om människoandens enhet» finnes senast framställd af C. P. TIELE i hans verk: *Inledning till religionsvetenskapen* I, 152 ff.



Pris 75 öre.

Upsala 1903. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.